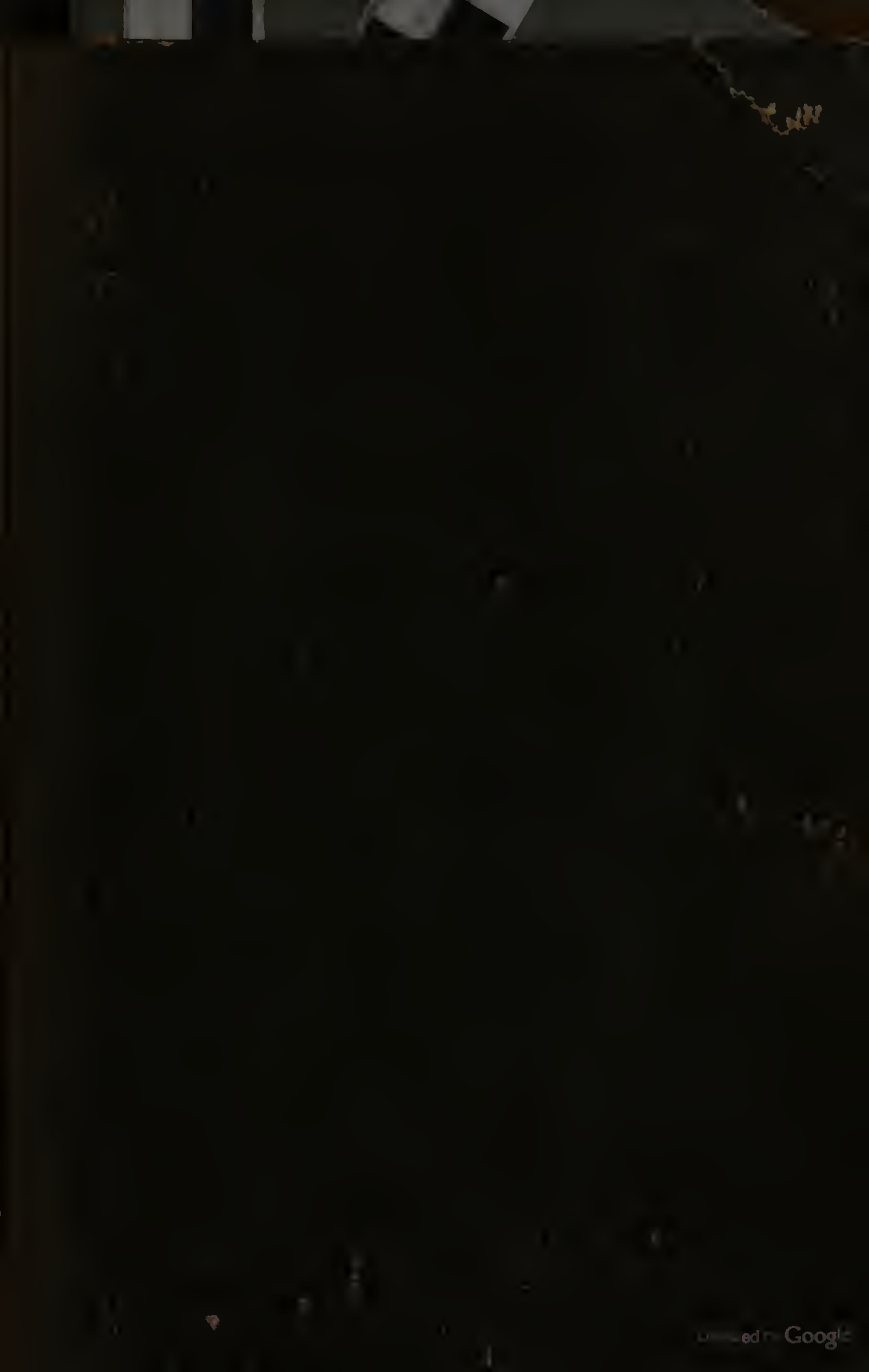


NAZIONALE
VITT. EMANUELE
OTECA
1
18 -F
0
MA

5/81

Das

Philoſophiſche Syſtem Platon's

in ſeiner Beziehung

zum

chriſtlichen Dogma

von

Dr. Dietrich Becker,
Direktor des biſchöflichen Convicts in Speyer.

Motto:

Οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ χριστοῦ ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων.

Justin d. Mart. Apol. II. cap. 13.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1862.

Seiner Gnaden

dem

Hochwürdigsten Herrn

Nikolaus von Weis,

Bischofe zu Speyer,

Dr. der Theologie, Commenthur des Civil-Verdienst-Ordens der Bayerischen Krone, Commenthur des Königlich Bayerischen Verdienst-Ordens vom heil. Michael, Ritter des Königlich Preußischen rothen Adler-Ordens 2. Classe,

widmet diese Schrift

aus dankbarer Liebe und unbegränzter Verehrung

der Verfasser.

Vorrede.

Der Verfaſſer eines philoſophiſchen Werkes lädt immer eine ſehr große Verantwortung auf ſich, denn er zieht ja die tiefſten und jeden Menſchen in ſeinem innerſten Weſen berührenden Fragen der Wiſſenſchaft in ſeine Unterſuchung. Er muß ſich darum auch ſeiner Aufgabe mit voller ungetheilter Seele hingeben. Dieſelbe darf kein Produkt bloßer Stubengelehrſamkeit ſein, ſondern ſie muß gelebt ſein und aus der hingebenden Forſchung gleichſam herauswachſen. Je weniger der Inhalt der Philoſophie ein Produkt des ſubjectiven Denkens, und je mehr die Philoſophie ſelbſt ein Wiſſen um ewige, unveränderliche Wahrheiten iſt, mit deſto mehr Hingebung muß unſer Geiſt die Erforſchung dieſer Wahrheiten unternehmen und pflegen, um ſie möglichſt treu und vollkommen darzuſtellen. Dieſe Ueberzeugung leitete mich bei Abfaſſung des hier in die Oeffentlichkeit tretenden Buches. Seit einer Reihe von Jahren war dasſelbe für mich der Mittelpunkt all meines Denkens und Sinnens. Es verwuchs in dieſer Weiſe allmählig ſo mit meinem innern Leben, daß es mir gewiſſermaßen ſchwer wird, mich von ihm zu trennen, obgleich ich es für reif genug halte, es dem öffentlichen Urtheile anzuvertrauen. Auch hat mich das aufmunternde Wort eines der größten Gelehrten, die jetzt leben, darüber beruhigt, daß ich meine Aufgabe den Anforderungen einer geſunden Wiſſenſchaft entſprechend gelöſt habe.

Ich glaubte zwar anfänglich vor einer Veröffentlichung Bedenken tragen zu müſſen, weil vor zwei Jahren erſt Dr. Fr. Michelis ein Buch herausgegeben hat, welches ſich faſt die gleiche Aufgabe geſetzt zu haben

schien. Hätte Dr. Michelis mit seinem Buche das dringend gefühlte Bedürfniß nach einem richtigen Verständniß der Beziehung Platon's zum Christenthum befriedigt, so hätte mich auch nichts zur Veröffentlichung meiner Arbeit bewegen können. Doch so findet mein Buch hinlänglich Platz in der Lücke, welche das seinige nicht ausfüllte. Möge mir daher der sehr achtbare Gelehrte es verzeihen, daß ich das Gebiet seiner Untersuchungen mit einer neuen, von der seinigen übrigens auch ganz verschiedenen Untersuchung betreten habe.

Was meinen Standpunkt betrifft, so ist derselbe, wie ich es in der Einleitung des Buches dargelegt und motivirt habe, der positiv christliche, der katholische. Ich verstehe aber unter diesem katholischen Standpunkte nicht das, was man uns so häufig zum Vorwurfe zu machen sucht, wenn man behauptet daß derselbe rein wissenschaftliche Fragen durch das Dogma entscheiden wolle; kein katholischer Gelehrter kann dies darunter verstehen. Dazu ist das Dogma zu heilig und so weit läßt es sich gar nicht herab, daß es sich zu einem logischen oder metaphysischen Grundsatze entleeren könnte. Wenn ich aber in der Behandlung dieser wissenschaftlichen Frage dennoch den katholischen Standpunkt einzunehmen behaupte, so verstehe ich darunter, daß ich den Gesichtskreis der katholischen Wahrheit im Ganzen, und den Gesichtskreis jedes einzelnen in dieser Frage berührten katholischen Dogma's zu dem meinigen gemacht und von demselben aus meine ganze Untersuchung begonnen und alle einzelnen Fragen derselben erörtert habe, nicht indem ich die wissenschaftliche Frage nach dem Dogma entschied, sondern indem ich an dem Licht- und Richtpunkte des Dogma's vor vielen einseitigen und subjektiven Vorurtheilen geschützt, den Gegenstand der Untersuchung von der Höhe einer universalen Wahrheit aus in's Auge faßte und so die Gesetze der Wissenschaft in ihrer unentstellten Objectivität die Frage entscheiden ließ.

Dieser katholische Standpunkt ist auch der Standpunkt der wahren Wissenschaft, so sehr dies die moderne unchristliche Wissenschaft bestreiten mag. Denn diese wird, um ihren wissenschaftlichen Standpunkt befragt, immer behaupten, daß sie den wissenschaftlichen Standpunkt einnehme, obgleich es sehr unwissenschaftlich klingt, zu sagen, sie nehme in der Wissenschaft den Standpunkt der Wissenschaft ein. Diese Wissenschaftler gleichen einem Menschen, der, um auf der Höhe eines Berges die umliegenden Gebirgshöhen und Thäler recht universal und gleichsam wie mit einem Blicke überschauen zu können, sich in rasender Schnelligkeit auf einem Beine herumdreht und vermeint, das kreisende Bild, welches er sich im Herumdrehen

um sich selbst geschaffen habe, sei die wahre Anschauung des Gebirgspanoramas. So dreht sich auch diese sogenannte Wissenschaftlichkeit um sich selbst und hält, was sie aus ihrem dialektischen Kreisen erzeugt, für die wahre Anschauung der Dinge selbst. Es ist der alte Irrthum von dem beständigen Flusse der Dinge, den Hegel mit Dialektik bezeichnet und welchen Platon schon den Sophisten der jonischen Schule zum Vorwurf gemacht hat und von dem er mit tiefem Blicke sagt, daß nach demselben etwas ebenso gut sein als nicht sein und ebenso gut so als anders sein könne.

Diesem pseudowissenschaftlichen Standpunkt gegenüber bietet die katholische Wahrheit eine feste Basis, auf welcher die Wissenschaft sicher steht und von der aus sie einen bestimmten, klaren Begriff über das gewinnen kann, was sie ihrer Forschung unterstellt. Seit nahezu zweitausend Jahren steht das katholische Dogma unverrückt fest. Von seiner ruhigen Höhe aus haben die ersten Väter der Kirche und die Schule des Mittelalters wie die Vertreter der katholischen Wissenschaft in unsern Tagen die Lügenhaftigkeit zahlloser Irrthümer der Wissenschaft und des Glaubens entwirrt und widerlegt. Die stolzesten Systeme sind am Fuße dieses Berges der Wahrheit in den Staub der Vergessenheit zusammengesunken. So gibt die Geschichte selbst Zeugniß, daß wir nicht einen beschränkten, zeitlichen, sondern einen wahrhaft ewigen Standpunkt einnehmen.

Dabei muß ich aber wohl bemerken, daß, wie sehr ich auch den Standpunkt dieser modernen Wissenschaft für einen unrichtigen halte, ich doch nicht die vielfachen tüchtigen Leistungen unterschätze, welche von den Vertretern dieses Standpunktes herrühren. Denn das ist nicht zu läugnen, mit vieler Begeisterung und mit reicher Begabung arbeiteten die Männer dieser Richtung. Was darum Schätzenswerthes von ihnen gewonnen wurde, ist nicht ihrem Standpunkte, sondern der regen Thätigkeit und der edeln Kraft zuzuschreiben, welche als ein göttliches Geschenk Besseres leistete, als der Standpunkt verdient.

Was meine an verschiedenen Stellen des Buches hervortretenden Bemerkungen gegen den Protestantismus betrifft, so kann ich mir nicht verhehlen, daß dieselben manchmal sehr scharf sind und vielleicht übel vermerkt werden mögen. Doch habe ich dabei das ruhige Gefühl, daß ich nie zu verletzen suchte, sondern nur ein praktischeres und zeitgemäßeres Verständniß der Frage gewinnen wollte. Freilich kann dem gegenüber die Bemerkung gemacht werden, daß, wenn man nicht aufhöre, in dieser

Weise hervorzuheben, wie sehr die katholische Kirche und der Protestantismus in ihren Prinzipien auseinander gehen, nie eine Vereinigung zwischen beiden angebahnt werden könne. Das gebe ich auch gerne zu. Die katholische Kirche und der Protestantismus stehen sich so durchaus unversöhnlich gegenüber, daß nie eine Vereinigung zwischen beiden Prinzipien stattfinden kann. Die Menschen, die jetzt in zwei Heerlager getheilt sind, können und werden sich gewiß auch einstens in dem Heerlager der einen Kirche wieder vereinigen, und je näher diese Wiedervereinigung der Menschen kommt, desto mehr muß der Gegensatz der Prinzipien hervortreten, und er wird sich am schärfsten und für Alle als ein unversöhnlicher zeigen, wenn einstens die Menschen nicht mehr in diesem gegensätzlichen Verhalten zu einander stehen. So gewiß es ist, daß die protestantische Trennung von der Kirche gar nicht stattgefunden haben würde, wenn man sich von Anfang an des Gegensatzes, in den man damit zur Kirche trat, klar bewußt gewesen wäre, so gewiß wird die gehoffte Wiedervereinigung nur mit der vollkommnen Klärung dieses Gegensatzes eintreten. Ich glaube darum, daß man nur im wohlverstandenen Interesse einer künftigen Vereinigung handle, wenn man auf dem Wege der Wissenschaft den Gegensatz der Prinzipien klar zu machen sucht. Wo ein Grenzstreit zwischen zwei Grundbesitzern besteht, kann derselbe nur beigelegt werden, wenn die beiden Besitzenden die Grenzlinie ihres Besitzthums möglichst klar zu ziehen und nicht wenn sie dieselbe zu verwischen suchen. So glaube ich, wird sich auch der Streit zwischen Katholiken und Protestanten beilegen in dem Maaße, als auf beiden Seiten Klarheit über die Grenzlinie des gegenseitigen Besitzthums eintritt. Ob ich die Grenzlinie richtig gezogen habe, das muß sich aus den Resultaten meiner Untersuchung beweisen.

Was die von mir benützten directen Hülfsquellen betrifft, so konnten dieselben bei der eigenthümlichen Aufgabe, die ich mir stellte, nur wenige sein. Ich mußte mich vor Allem bemühen, das Verständniß der platonischen Philosophie aus Platon's eigenen Werken zu schöpfen, um so ein vorurtheilsfreies Urtheil über den eigenthümlichen Geist und die wahre Bedeutung derselben gegenüber der christlichen Doctrin zu gewinnen. Doch bot die Lectüre der ältern Väter, des Justinus, des Clemens und Origenes und besonders auch des hl. Augustinus viel Licht. Wenn auch mit weniger Kritik ausgerüstet als die moderne Wissenschaft, so hatten jene tiefsinnigen Lehrer der Kirche einen um so klareren und unbefangeneren Blick für den einfachen Sinn der platonischen Philosophie.

Uebrigens zolle ich den mit so reicher Kritik ausgerüsteten Schriften neuerer Gelehrten die vollste Anerkennung; denn Männer, wie Ast, Brandis, Ph. Fischer, K. F. Hermann, Ritter, Schleiermacher, Socher, Stallbaum, Zeller und auch Bonitz, Marbach, Susemihl, Sukow u. s. w., haben sich mit ihren Schriften über die griechische und die platonische Philosophie das größte Verdienst um die Wissenschaft erworben. Doch hatten diese Gelehrten zum Theil einen von mir ganz andern Standpunkt, zum Theil auch eine ganz andere Aufgabe als ich. So kam es, daß ich die Schriften derselben theils gar nicht, theils nur selten, weil nur an den wenigen Punkten erwähnen konnte, wo sich die Resultate meiner Untersuchungen mit den ihrigen entweder übereinstimmend oder gegensätzlich berührten.

Mit besonderem Dankgefühle erwähne ich aber hier unter den neuern Gelehrten Karl Steinhart und Hieronymus Müller, von welchen letzterer die Uebersetzung und ersterer die Einleitung zu den von beiden gemeinschaftlich in deutscher Sprache herausgegebenen Werken Platon's herstellte. Viel Vortreffliches fand ich in den mit sehr vorurtheilsfreiem Verständniß und frischem Muthe geschriebenen Einleitungen Steinhart's und oft hätte ich Veranlassung gehabt, an einzelnen Theilen meines Buches auf dieselben zu verweisen. Da jedoch hierdurch die Citate unnöthigerweise gehäuft worden wären, so unterließ ich es, um das Versäumte hier einzutragen. Was die Uebersetzung von H. Müller betrifft, so hatte ich allerdings, so sehr ich ihre Vorzüge anerkenne, doch manche Wünsche, die sie nicht erfüllte. Dennoch aber erlaubte ich mir nur an einzelnen Punkten Veränderungen und Umstellungen, weil ich es für Unrecht hielt, eine im Ganzen so tüchtige Arbeit ohne besonderen Grund zu verändern.

Ich habe oft längere Stellen dieser Müller'schen Uebersetzung in den Text aufgenommen und in Anmerkungen meistens mit dem griechischen Urtexte begleitet. Dies mag den mit Platon's Schriften näher vertrauten Gelehrten als etwas Ueberflüssiges erscheinen. Doch ich wollte auch solchen, welche die Schriften Platon's nicht näher kennen und vielleicht nie kennen zu lernen Zeit und Gelegenheit haben, mit den Hauptgedanken des platonischen Systems bekannt machen und es ihnen so ermöglichen, aus meinem Buche herauszufinden, ob ich das platonische System in der rechten Beziehung zum christlichen Dogma aufgefaßt habe. Und aus diesem Grunde glaubte ich auch etwas, für den Gelehrten von Fach vielleicht Ueberflüssiges, thun zu dürfen. Denn die Wissenschaft hat ja

immer die doppelte Aufgabe, einmal neue Erkenntniſſe zu bieten, dann aber dieſelben auch in einer Form zu bieten, die möglichſt Vielen zugänglich und verſtändlich iſt. Wenn ich nun auch dieſe letztere Aufgabe der Wiſſenſchaft zu berückſichtigen ſuchte, ſo glaube ich deßhalb wenigſtens keinen Vorwurf zu verdienen.

So möge denn das Buch in die Oeffentlichkeit treten und ſich ſo viele Freunde erwerben, als es verdient. Es hat jedenfalls nur die eine Abſicht, der Wahrheit zu dienen; möge es darum von Allen, die es leſen, mit ehrlichem Wahrheitsſinn geleſen und beurtheilt werden.

Speyer, am hl. Pfingſtfeſt 1862.

Inhaltsverzeichniß.

§. 1.

Einleitung.

Seite

Irrthümliche Richtung der modernen Philosophie . . . . . 1—3
Hinneigung derselben zum heidnischen Denken, von dem sie jedoch im Wesen wieder abweicht . . . . . 3—5
Ihre Verkennung der Verschiedenheit des Heidenthums vom Christenthum und die daran sich knüpfende irrige Auffassung der heidnischen, insbesondere der platonischen Philosophie . . . . . 5—9
Charakter der platonischen Philosophie im Allgemeinen . . . . . 9—11
Der von den Kirchenvätern eingenommene Standpunkt über das Verhältniß der Philosophie Platon's zum Christenthum ist der richtige . . . . . 11—14

§. 2.

Würdigung und Anwendung der platonischen Philosophie durch die Kirchenväter.

Verhältniß der Kirchenväter zu Platon und der Scholastiker zu Aristoteles . . 14—16
Urtheile der Väter über Platon im Allgemeinen . . . . . 16—18
Justin der Märtyrer über Platon . . . . . 18—22
a) Ueber Platon's Verhältniß zu den Schriften des alten Testamentes . 22—24
b) Ueber den Logos spermatikos . . . . . 24—26
Tertullian, Irenäus 26
Clemens von Alexandrien . . . . . 26—29
Origenes . . . . . 29—33
Augustinus . . . . . 33—37
Richtigkeit der Urtheile dieser Väter . . . . . 37—38

§. 3.

Nähere Bestimmung unseres Standpunktes.

Vergleichung zwischen dem platonischen und zwischen dem christlichen Lehrinhalt und warum wir von Platon keine vollkommene Erkenntniß Gottes erwarten können . . . . . 38—43

§. 4.

Platon's Lehre von Gottes Existenz.

Platon hat nur indirekte Beweise des Daseins Gottes . . . . . 43—48

§. 5.

Psychologische Entwicklung des Daseins Gottes.

Platon schließt aus dem Dasein der in dieser Körperwelt wohnenden Seele, und aus der Thatsache, daß die menschliche Seele für ein höheres Leben und Denken befähigt ist, auf das Dasein einer göttlichen Urseele . . . . . 48—59

§. 6.

Ideologische Entwicklung des Daseins Gottes.

Er schließt aus dem Kosmos als dem Abbilde Gottes und aus den ihm und unserer Seele innewohnenden Ideen auf das Dasein einer göttlichen Uridee 59—62

§. 7.

Kosmologische Entwicklung des Daseins Gottes. Seite

Diese beruht auf dem Gedanken, daß alles veränderliche Viele und in Bewegung Seiende auf einem es ergänzenden Unveränderlichen, Einen, Ewigen gründen müsse . . . . . 62—66

§. 8.

Ethische Entwicklung des Daseins Gottes.

Die Ordnung im sittlichen Leben, in allem Schönen und Geregelten, sowie die Harmonie des Kosmos, setzt ein ordnendes Prinzip voraus . . . . 66—71

§. 9.

Platon's Lehre von Gottes Wesen, Wirksamkeit und Eigenschaften.

Er faßt Gott nicht als persönliches Wesen auf . . . . . 71—74

Der Weltbildner im Timäus erscheint nur als deus ex machina, den Platon in das Drama seiner Weltbildungslehre einführt, um dieselbe anschaulich zu machen . . . . . 74—76

Dies erhellt:

a) aus den Motiven, aus welchen er denselben die Welt bilden läßt . 76—78

b) aus der Beschränkung, in welcher er den Willen desselben auffaßt . 78—79

c) daraus, daß er in ihm nur den Zusammenordner (συνιστάς) von Materie und Form erkennt . . . . . 79—80

d) daraus, daß er ihn die Welt nicht bilden läßt weil er will, sondern weil es ihr besser ist 80

e) weil er ihn nur eine Welt und diese nothwendig als die beste bilden läßt . . . . . 80—82

f) weil er ihn von einem höhern Gesetz abhängig sein läßt und weil die Weltschöpfung vielmehr als Welterzeugung erscheint . . . . 82—87

Platon ist Pantheist und nicht ohne dualistische Beimischung . . . . . 87—94

Sein Begriff von Materie, Zeit und Ewigkeit und von der Weltseele . . 94—100

Dreiheit der in seiner Weltbildungslehre hervortretenden Prinzipien und die Verschiedenheit derselben von der christlichen Dreieinigkeitslehre . . . . 100—102

Seine Lehre von den Halbgöttern und Beziehung derselben zur Ideenlehre . 102—106

Verhalten der Kirchenväter gegenüber Platon's Lehre von Gott . . . . 106—112

Unrichtige Auffassung der Lehre Platon's von den Eigenschaften Gottes durch Ackermann und Baur . . . . . 112—115

§ 10.

Die Natur der menschlichen Seele im Allgemeinen.

Platon's Seelenlehre im Verhältniß zu den Systemen der jonischen Schule 116 u. 117

Emanatistische Bedeutung des Seelensturzes . . . . . 117 u. 118

Die sich hierauf gründende Eintheilung der Seele . . . . . 118—120

Verhältniß der menschlichen Seele zur göttlichen und zur Materie . . . . 120—125

Platon's Seelenlehre im Verhältniß zu der antiken Tragödie und zu der antiken Anschauung von der Freundschaft . . . . . 125—128

§. 11.

Platon's Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Erster Beweis der Unsterblichkeit der Seele, aus der Unmöglichkeit, daß die Seelen in den Tod übergehen, indem sie sonst nicht mehr für neue Verkörperungen präexistiren könnten. . . . . 128—131

Zweiter Beweis, aus der Erinnerung der Seele an die Idee, welche sie aus einem früheren Leben in sich trägt, woraus hervorgeht, daß sie vor dem Körper schon war, und also den Tod des Körpers überdauern kann . . 131—133

Die Seele bezeugt ferner in der Theilnahme an der Idee auch ihre Theilnahme an dem einfachen, unauflöslichen göttlichen Wesen . . . . . 133—137

Dritter Beweis daraus, daß die Seele im Besitze der Ideen und in ihrer ethischen Herrschaft über den Körper auch ihre Unabhängigkeit von demselben und als Prinzip des Lebens, gewissermaßen ihren Gegensatz zum Körper und sonach auch ihre von dessen Tod unabhängige Existenz in sich trägt 137—14

Vierter Beweis daraus, daß es zwar ein die Seele verschlimmerndes, aber kein sie zerstörendes Uebel gebe . . . . . 142—144
Verhalten der Väter zu Platon's Seelenlehre . . . . . 144—147

§. 12.

Platon's Grundanschauung vom Wesen der Erkenntniß.

Platon betrachtet die Erkenntniß als ein Mittel zur Restitution der zerrütteten Menschennatur 148
Sie erfaßt das wesenhaft Göttliche und verhält sich zur modernen pantheistischen Anschauung des Erkennens wie Reproduktion zu Produktion . . . 149—150
Unterschied der platonischen Erkenntniß von der christlichen . . . . . 150—152
Ihre nähere Beziehung zum modernen Pantheismus . . . . . 152—154

§. 13.

Platon's Ideenlehre.

Die Ideen sind nicht Produkte des Denkens, sondern reale Existenzen, Manifestationen des Göttlichen in der äußern Welt und in der Seele . . . 154—158
Verhältniß der Ideenlehre zur Lehre vom Seelensturz . . . . . 158—159
Die drei Hauptideen der Wahrheit, des Schönen und des Guten im Allgemeinen . . . . . 159—161
Die Ideenlehre im Verhältniß zu den christlichen Dogmen und zur antiken Götterlehre . . . . . 161—168
Die christliche Auffassung der Ideenlehre a. durch Augustinus . . . . 168—171
b. Durch Tomas von Aquin . . . . . 171—173
Verkehrte Auffassung der Ideenlehre durch Hegel und Kant . . . . . 173—174

§. 14.

Platon's Dialektik und die Idee des Wahren.

Innere Verwandtschaft zwischen Platon's Dialektik und der antiken Plastik . 174—175
Die Dialektik ist die Wissenschaft der Ideen . . . . . 175—177
Sie ist die Kunst, das Göttliche, das wahre Sein in den Dingen aufzufassen 177—181
Widerlegung der Ansicht des Protagoras, daß die Erkenntniß in der sinnlichen Wahrnehmung und in der Vorstellung beruhe . . . . . 181—188
Innere Verschiedenheit der Philosophie von der Sophistik . . . . . 188—191
Die vier Erkenntnißstufen . . . . . 191—195
Das eigentliche Wesen, und die versittlichende Kraft des dialektischen Erkennens 195—205
Die überwesentliche Idee des Guten und Platon's Ahnung der Nothwendigkeit einer Selbstoffenbarung des Göttlichen . . . . . 205—211

§. 15.

Die Idee des Schönen.

Einheit alles Schönen in der Idee und die verschiedenen Stufen der Erscheinung und Verwirklichung dieser Idee . . . . . 211—215
Die sogenannte platonische Liebe 215
Irrthümliche Auffassung des platonischen Eros durch Ackermann und Baur 215—221
Platon's Ansicht über Kunst und über deren Unzulänglichkeit, die Idee des Schönen vollkommen darzustellen, die nur durch die Begeisterung des Eros zu erreichen ist, und Vergleichung seiner Ansicht mit der christlichen . . . 221—227

§. 16.

Die Idee des Guten und die Ethik.

Ethischer Charakter der platonischen Philosophie 228
Psychologische Grundlage der platonischen Ethik . . . . . 229—230
Platon kannte weder eine auf Gottes positivem Gebot gründende Pflichtenlehre, noch die persönliche Freiheit . . . . . 230—232
Dennoch hatte er ein hohes Bewußtsein von der edleren Naturkraft des Menschen . . . . . 232—233
Sein Kampf gegen die Materialisten und gegen die einseitige Auffassung der Tugend als bloßer Tugendrichtung . . . . . 232—234
Verhältniß seiner Ethik zur Politik . . . . . 234—236

§. 17.

Fortsetzung.

	Seite
Seine Bekämpfung der ethischen Irrthümer des Gorgias	236—242
Seine Bekämpfung des Protagoras	242—249
Erörterung der einzelnen Tugendrichtungen	249—252
Seine Ansicht, daß die Tugend in der Seele und zwar im Wissen gründe	252—254

§. 18.

Die positive Entwickelung der platonischen Sittenlehre in seiner Lehre vom Staat.

Die Gerechtigkeit ist weder eine blos äußere Ausgleichung noch eine willkürliche Macht des Menschen für sich	255—257
Sie ist im Staat dem Wesen nach dieselbe wie im Einzelnen	257—258
Der Staat nimmt seinen Anfang aus dem Gefühl des Bedürfnisses, welches nur ein gemeinschaftliches Leben zu befriedigen vermag. Das Bedürfniß fordert einen Kriegerstand und mit diesem Erziehung und damit eine den Staat von der Spitze ausbreitende Weisheit	257—264
Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, als Glieder der Tugend der Gerechtigkeit betrachtet, in ihrem Verhältniß zu den drei Sphären der Seele und zu den drei Ständen im Staate	264—270
Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit	270—272
Vergleichung dieser platonischen Ethik und Politik mit der christlichen Sittenlehre	273—283
Platon's Ansichten über die Familie und über die Stellung des Weibes im Staate	283—290
Allgemeine Verwandtschaft aller Staatsangehörigen	290—292
Urbildlicher Charakter seines Staates und Beziehung desselben zu den geschichtlichen Staaten und zu den einzelnen Menschen	292—296
Die Auflösung des Staates in ihren verschiedenen Stufen und die ihr entsprechende sittliche Auflösung des Einzelnen	296—303
Das wahre Glück für den Staat und für den Einzelnen ruht im Besitze der Gerechtigkeit und das eigentliche Unglück in dem Verlust derselben	303—306
Platon's Theorie von der Auflösung der Gerechtigkeit im Staate und im Einzelnen im Vergleich mit der christlichen Sittenlehre	306—312
Platon's Hochschätzung der Ethik wegen ihrer Bedeutung nicht blos für das diesseitige, sondern noch mehr für das jenseitige Leben	312—316

§. 19.

Leben und Schicksale der Seele nach dem Tode des Körpers: Eschatologie.

Platon's Ansichten über den Tod und über das Gericht	317—319
Heilbare und unheilbare Fehler der Seele; der Mittelzustand und die Seelenwanderung; die Seligkeit und das Verderben durch einen psychologisch-kosmischen Prozeß	319—325
Lebensloos und Wiederverkörperung	325—328
Psychologische Grundlage des platonischen Systemes	328—329
Platon hat keine Religionsphilosophie	329 330
Beurtheilung der ethischen Weltanschauung Platon's durch die Kirchenväter	330—333

§. 20.

Schlußbetrachtung.

Recapitulation der Beziehung Platon's zur christlichen Wahrheit	333—337
Kurzer Ueberblick über den Inhalt seiner Philosophie	337—341
Im Christenthum ist nichts Platonisches	341—343
Ackermann irrt, wenn er den Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum mit „heilbezweckend" und „heilbewirkend" bezeichnet	344—345
Zusammenstellung der Resultate	346—347
Schluß	347—348

§. 1. Einleitung.

Der Grundirrthum der modernen Philosophie liegt in der unrichtigen Ansicht derselben, daß mittels unseres Denkens die Wahrheit nicht blos erfaßt und erkannt, sondern vielmehr *erfunden*, ja *erzeugt* werde. Dieselbe wähnte, das Denken könne uns *die Wahrheit selbst geben*, während es doch nur die *faßbare Form* zu geben vermag, in welcher sie, die ihrem Wesen nach immer ein Gegebenes ist, *uns zugemessen und begreiflich* wird. Diese verkehrte Anschauung beherrscht aber die ganze Entwickelung der modernen Philosophie, welche besonders durch *Kant* im deutschen Denken so feste Wurzeln geschlagen und sich in der *Hegel'schen Schule* so weit ausgebreitet hat, daß ihre Geschichte mit einer ähnlichen Bedeutung an Deutschland geknüpft ist, wie die Geschichte der antiken Philosophie an Griechenland. —

„Diese neuere Philosophie ist," wie *Erdmann* sagt[1]), „Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes." — Erdmann hält als Protestant den Protestantismus natürlich auch für eine berechtigte und sogar für eine nothwendige Fortbildungsstufe des Christenthums. Die Irrigkeit dieser seiner Voraussetzung zeigt sich aber sofort darin, daß er die Berechtigung und Nothwendigkeit der demselben entsprechenden Stufe der philosophischen Spekulation, nur mit geschraubten und erkünstelten Schlüssen darzuthun vermag. Abgesehen davon, gestehen wir aber den Satz, daß die neuere deutsche Philosophie Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes sei, der Hauptsache nach zu, stellen aber die Nothwendigkeit und Berechtigung des Protestantismus vor Allem in kirchlicher und religiöser Beziehung und auch besonders in der von Erdmann behaupteten Bedeutung für die Philosophie, durchaus in Abrede. Im Gegentheil halten wir den Protestantismus auf dem Gebiete der Religion für einen kranken und verderbten Niederschlag im Geschichtslaufe der christlichen Kirche.

---

1) Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie I. 1. S. 99.

Und wenn auch die an den Protestantismus sich anschließende Richtung der modernen Philosophie auf dem Gebiete der Logik, Psychologie und Physiologie Manches geleistet hat, dem wir ein bedeutendes Verdienst und eine gewisse Berechtigung durchaus nicht absprechen können, so vermag dies doch dem Protestantismus selbst noch keine Berechtigung zu vindiciren. Denn nur die Unsicherheit des protestantischen Religionssystems war es, welche die tiefer Denkenden unter den Bekennern desselben antrieb, sich in wissenschaftlicher Bethätigung und Forschung die Beruhigung und Befriedigung zu suchen, welche ihnen die Religion nicht zu gewähren vermochte.

Und da die allgemeine Schrankenlosigkeit und Unbestimmtheit des Protestantismus es leicht zuließ, daß Einer Protestant sein und doch die äußersten Schranken der positiven Offenbarung überschreiten konnte, so schien zuletzt Alles, was die neuere Wissenschaft geleistet hat, positiver Erfolg des Protestantismus zu sein, während es doch nur die negative Folge des innern Mangels desselben ist und sein eigentliches positives Resultat nur aus der Alles aufwühlenden Ungebundenheit des Subjectivismus herleitet, zu welchem der Protestantismus den menschlichen Geist zuletzt hintrieb.

Das wirklich Werthvolle an der neuern Philosophie haben wir also blos dem glücklichen Umstande zu verdanken, daß die Natur des menschlichen Geistes sich gewissermaßen selbst geholfen und sich über den im Protestantismus liegenden Mangel zum Theil hinausgearbeitet hat.

Das Unberechtigte des Protestantismus an und für sich — als Prinzip — zeigt sich aber außerdem noch darin, daß sich derselbe ohne allen Anknüpfungspunkt an die vorhergehende Geschichte und im ausgesprochenen Gegensatz gegen die Kirche aufwarf und für alle Zukunft festzustellen suchte. Ein solcher Bruch mit der ganzen Geschichte der Kirche mußte natürlich die schlimmsten Folgen haben und das Gift der Auflösung in sich selbst tragen. Und darum verfiel derselbe natürlich auch sofort dem mit der Kirche in Widerspruch stehenden Zeitgeist und theilte dessen gegensätzliches Verhalten zur Kirche. Und nachdem die Kirche die anfangs gerügten Mißbräuche vollständig beseitigt hatte, blieb er deßhalb doch im Widerspruch mit ihr und in Uebereinstimmung mit dem Zeitgeiste, mit dessen wechselnder Richtung er auch jedesmal seine Haltung und Gestaltung änderte. Seine Geschichte bildet so den Prozeß eines immer weiter drängenden Abfalles von der Wahrheit und einer immer mehr und mehr aus deren Gesetzen sich

loslösenden Gedanken- und Gefühlsrichtung. (Rationalismus und Pietismus.)

In diesem Boden konnte natürlich nur eine Spekulation Wurzel fassen, welche sich ebenfalls von aller Zucht und von allem Inhalte der positiven Offenbarungswahrheit lossagte und derselben in offenem Widerspruch entgegentrat. Nur unter Voraussetzung dieses Abfalls von der positiven Wahrheit auf religiösem Gebiet, ist jene Entfesslung des Denkens erklärlich, durch welche die neuere Philosophie theilweise wieder in das Heidenthum zurückgefallen ist und eine Wissenschaft zu Tage gefördert hat, welche sich durch das Licht der göttlichen Offenbarung nicht erleuchten lassen, sondern aus sich selbst die Wahrheit gewinnen will. —

Erdmann macht auch noch das fernere naive und offenherzige Geständniß: „daß der Protestantismus, in seinem Widerspruch mit der Kirche, am Ende wieder selbst eine Kirche zu gründen versuchte und zum Ausspruche sich genöthigt sah, daß außer der heiligen Schrift auch die Symbole Wahrheit in sich enthielten.“[1]) — Auch diese Wendung machte jene protestantische Philosophie; — dieselbe Spekulation, die sich der Offenbarungs-Autorität gegenüber prinzipiell im Zweifel und in der Negation behauptete und constituirte, suchte aus sich selbst eine Autorität der absoluten Vernunftwissenschaft herauszubilden. Und diese in das künstliche System abstrakter Begriffe gebrachte Wissenschaft legte sich nun eben solche absolute Gewißheit bei, wie andrerseits die von den Häuptern der protestantischen Religionsparthei ersonnenen Glaubensmeinungen in den symbolischen Büchern, sich eine dogmatische Geltung beilegten, die man der Lehre der Kirche eben erst abgesprochen hatte.

Dieser absolutistische Charakter der neueren, im Protestantismus wurzelnden Philosophie, hat, wie die Renaissance im Gebiet der Kunst und Wissenschaft, sich bald als dem Heidenthum verwandt geoffenbart. Die bildende Kunst und die klassische Philologie haben sich seit der Renaissance in die Formen der Alten so sehr zurückgelebt, daß Griechenland und Rom in ihnen wieder auferstanden zu sein schienen. Ebenso war diese Spekulation auf die Ideen der alten Philosophie so ernstlich zurückgegangen, daß die Systeme dieser modernen Philosophie und insbesondere ihre Urtheile über die Alten, uns fast glauben lassen, die Geister Griechenlands seien aus der Unterwelt zurück-

1) A. a. O. Seite 105. passim.

beſchworen, um das alte Gedankenwerk in freilich veränderter, moderniſirter Form zu wiederholen.[1]) Denn allerdings nicht mehr jene edle, ruhige und klare Einfachheit, nicht mehr jene naturgemäße Wahrhaftigkeit, mit der die alten Denker ſo gewiſſenhaft der objectiven Wirklichkeit gerecht zu werden ſtrebten, erfüllt dieſe ihre modernen Doppelgänger. Im Effect-Lichte ſubjectiver, geiſtreich ſchimmernder Einfälle verloren die Gedanken der alten Philoſophen, wie Edelſteine in falſcher Faſſung, in der Anſchauungsweiſe dieſer neueren Denker ihre urſprünglich ächte Bedeutung.

Der modernen Philoſophie fehlt nämlich nicht blos die Zucht der Religion, ſondern auch die unverletzliche Autorität der Natur. Sie hatte wohl die Autorität des Chriſtenthums für das Denken bei Seite geſetzt und war inſoweit auf heidniſche Anſchauungen zurückgekommen, konnte aber doch nicht das ächt heidniſche Denken wieder erwecken.

Denn die aus der Entſtellung der chriſtlichen Freiheit im entchriſtlichten Denken zurückgebliebene Subjectivität unterſcheidet dieſe moderne Spekulation noch immer weſentlich von der heidniſchen Denkweiſe. Der chriſtlichen Ueberzeugung nämlich wohnt auch in ihrer Verirrung noch jene faſt unaustilgbare Wahrheit des Chriſtenthums inne, daß die göttliche Offenbarung, ſo ſehr ſie als äußere Thatſache an uns herantrete, ſich dennoch durch Erweckung und Erleuchtung des innern Menſchen in lebendiger und freier Weiſe erfaßbar mache. Und einmal für dies freie, innerliche Verhalten zur Wahrheit und für ein ſolches Erfaſſen derſelben geweckt, ohne von der poſitiven Autorität derſelben gezügelt zu ſein, konnte das Denken weder unverfälſcht chriſtlich bleiben, noch aber konnte es wieder zu jener Plaſtizität zurückkehren, die dem antiken Denken ſo eigenthümlich war.

So ſchwebte man mit chriſtlich gefärbter Anſchauung und mit heidniſcher Geſinnung zwiſchen Chriſtenthum und Heidenthum in der Mitte. So oft man darum von dieſem Standpunkte aus über die alten Syſteme ein philoſophiſches Urtheil fällte, und auch wenn man auf demſelben neue Syſteme der Philoſophie aufbaute, erhielten ſie dieſen gemiſchten Charakter. Aus der innern, durch das Chriſtenthum erſchloſſenen und bereicherten Gedankenfülle, der man ſich nicht mehr entſchlagen konnte, legte man ſowohl in die eigenen, im Widerſpruch

1) Vgl. Bilharz: „Iſt Platon's Spekulation Theismus?“ (Carlsruhe und Freiburg, 1842.) S. 5.

mit der Offenbarungswahrheit construirten, als in die alten Systeme Gedanken hinein, in denen der Athem und Hauch der christlichen Sphäre aus der sie entsprungen waren, immer noch fühlbar wehte. So wurde der Sinn der Alten, wo ihn diese modernen Denker zu erklären suchten, immer mit christlicher Färbung und in willkürlicher, subjectiver Deutung aufgefaßt.

Und in denselben Irrthum wie die Philosophie, verfiel auch die protestantische Theologie. Ja sie gab diesem Irrthum eine noch greifbarere Form, indem sie ihn auf das dogmatische Gebiet übertrug und in Platon sogar bestimmte christliche Dogmen präformirt sehen wollte, wie Ackermann und Baur. [1])

Dieser Gefahr, Heidnisches mit Christlichem, und umgekehrt, Christliches mit Heidnischem zu verwechseln, wäre die Philosophie stets überhoben geblieben, wenn sie, von der festen Zucht der positiven Wahrheit und der Kirche geschützt, den tiefen Unterschied zwischen Heidenthum und Christenthum stets im Auge behalten hätte.

Was aber dieses pseudochristliche, zur Willkür und zum Absolutismus ausgeartete Denken so sehr zum Heidenthum hinzog, war der Umstand, daß es in demselben die so sehr gescheute Autorität der Offenbarung noch gar nicht in Geltung sah. Der Autorität der dem Erkennen als göttliches Offenbarungsorgan gebotenen Natur aber, welche dem Heiden für so unverletzlich galt, glaubte sich dasselbe auch nicht unterwerfen zu müssen. So entschlug sich diese Spekulation, im Hinblick auf das Heidenthum, der Autorität des Christenthums und verläugnete andererseits die dem Heidenthum zur Autorität gegebene Offenbarung der Natur, weil sie derselben im Christenthum entwachsen zu sein glaubte. Aber gerade darum schmeichelte man sich, den höchsten Fortschritt gemacht zu haben und Heidenthum und Christenthum besser zu verstehen, als sie sich selber zu verstehen fähig gewesen seien. Und da sich besonders die alten Denker scheinbar auch ganz leicht meistern ließen, so schwebte diese moderne Spekulation nun so ganz frei in der Sphäre des absoluten Denkens, das nur sich selbst denkt und sich eben so wenig um Gott, wie um die Natur bekümmerte, welche ihn dem Menschengeist offenbaren sollte.

So war diese Philosophie zuletzt weder wirklich christlich, noch auf-

1) Das Christliche im Platon und in der platonischen Philosophie von Dr. C. Ackermann, Archidiaconus in Jena. Hamburg, 1835. Dr. F. Ch. Bauer, das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Tübingen, 1837.

richtig heidnisch, überließ sich wohl dem Treiben ihrer eigenen Gedanken, erkannte aber nicht die natürlichen Gränzen dieser Gedanken an, strebte wohl von dem Christenthum weg, ließ aber doch nicht von der durch dasselbe errungenen Geistesfreiheit ab, ja trieb diese sogar bis zur absoluten Willkür, zur ausgeartetsten Subjectivität des Denkens.

Da sie so in einem Indifferenzpunkt zwischen Christenthum und Heidenthum stand, so faßte sie beide auch indifferent auf, so daß ihr das Eine in das Andere verschwamm. Daher behauptete sie auch, daß das Heidenthum ganz ohne Unterbrechung gleichsam geradlinig in das Christenthum übergehe.[1]) Sie unterschob sofort auch den Gedanken des Einen die Wahrheiten des Andern. Das Christenthum habe, so erlaubte sich diese Philosophie zu behaupten, eigentlich unbewußt die geistige Gedankenrichtung des Heidenthums fortgesetzt, habe zwar lange vermeint, etwas Neues zu sein, bis man sich zuletzt in unsern lichten, geistreichen Tagen recht klar bewußt worden sei, daß es im Grund genommen, anstatt über den im Heidenthum gewonnenen Besitz hinaus gelangt zu sein, sich durch lange Haushaltung eigentlich nur im alten Besitze fester begründet habe. So ging diese Spekulation, von dem festen Boden des Christenthums losgerissen und nur noch im Allgemeinen in dessen Anschauung schwebend, mit der schlimmen Täuschung an die Beurtheilung der heidnischen Philosophie, als habe sie dieselbe Richtung, ja denselben Inhalt, wie das Christenthum und sei nur weniger darin vorgeschritten.

Man wollte darum auch in den heidnischen Gedanken die christlichen Wahrheiten vorgebildet, und in den christlichen Wahrheiten die heidnischen Gedanken aus- und fortgebildet sehen.[2])

---

1) Hegel sagt Gesch. d. Philos. III. Thl. Seite 91: „Man stellt sich die Entwicklung der Geschichte entweder als zufällig vor, oder wenn es Ernst ist mit der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so stellt man sich dies so vor, als wenn das Christenthum gleichsam fertig war in Gottes Kopfe; dann erscheint es als zufällig, indem er es in die Welt geworfen. Es ist aber hiebei das Vernünftige und damit das Nothwendige dieses Rathschlusses Gottes zu betrachten" u. s. w. Hegel sieht im Christenthum nur einen nothwendigen Fortschritt des Menschengeistes, in dem sich das steigert und erhöht, was schon da war.

2) Zeller, Philos. d. Griechen II. S. 316, wo es heißt, daß die platonische Philosophie eine von den Quellen und Voraussetzungen des Christenthums sei und wo platonische Elemente im Christenthum angenommen werden. Vgl. Hegel's Gesch. d. Philos. II. S. 148, wo behauptet wird, daß Platon's Philos. den großen Anfang dazu gemacht

Dieſe gefährliche Gedankenrichtung erfaßte aber nicht allein Männer und Philoſophen des proteſtantiſchen Bekenntniſſes, ſondern ging wie eine geiſtige Anſteckung in das Denken der ganzen Zeit über und ergriff ſelbſt Männer, die ſonſt ihrem katholiſchen Glauben treu blieben, ſo ſehr ſie auch in dieſem ihrem philoſophiſchen Denken den katholiſchen Boden verlaſſen hatten.

Von dieſer ganzen, aus dem Proteſtantismus reſultirenden ſubjectiven Gedankenrichtung der Zeit wurde aber, ſo ſehr ſie ſich dem Heidenthum günſtig zeigte, doch kein homogenes Verſtändniß desſelben gewonnen. Denn gerade dieſe ſubjective Richtung des Denkens, die ſich für Alles aus dem eigenen Innern das Verſtändniß zu ſchöpfen ſucht und keine objective Autorität anerkennt, gerade ſie konnte, da ſie Alles in dem Sinne auffaßt, den das Subject hineinlegt, auch nichts mehr in jenem naturgemäßen, objectiven Sinne auffaſſen, wie die Alten.

So konnten zwar durch den künſtlichen Prozeß der modernen Dialektik die Geiſter der alten Syſteme gleichſam wieder zu Leben kommen, aber der ſchöne Kryſtall ihrer Gedanken und die ſichere Naturform ihrer Ideen floß aus den feſten, alten Linien und verlor die durchſichtige Klarheit des wirklichen Sinnes. Man ſah, was die Alten ſich mittels ihrer Dialektik aus der Mythe, aus den geſchichtlichen Erfahrungen und aus der Natur klar gemacht hatten, wie z. B. ihre Kosmologie, Ethik und Politik, ebenfalls für bloße Produkte des ſubjectiven Denkens, der Selbſtoffenbarung des Geiſtes an, aus der man ſelbſt Alles zu wiſſen vorgab. Kurz, das proteſtantiſche Denken proteſtirte auch bei den Alten gegen das Ueberlieferte, Hiſtoriſche, Poſitive, gegen den einfachen, klaren Inhalt des alten Denkens und ließ auch ihm nicht ſeine urſprüngliche Bedeutung, ſondern deutete ihm immer Solches unter, was man aus der eigenen Gedankenſphäre geſchöpft hatte.

Begegnet uns ja innerhalb der Geſchichte der chriſtlichen Wiſſenſchaft dieſelbe Erſcheinung ſchon früher bei den Gnoſtikern, Neu-Platonikern und Neu-Pythagoräern. Dieſe vermengten ebenfalls Chriſtliches und Heidniſches mit einander und ſuchten jenes mit dieſem auszugleichen — eine Verirrung, von welcher auch damals manche

---

und den größten Theil daran habe, daß das Chriſtenthum zu einem Reich des Ueberſinnlichen geworden ſei u. ſ. w.

unvorsichtige katholische Schriftsteller nicht frei blieben. Und in unserer Zeit nehmen wir in den Bestrebungen jener Kunstrichtung, welche die Antike wieder aufzuerwecken sucht, eine ganz analoge Erscheinung wahr. Die Künstler dieser Richtung lösen, trotz der gelungensten Technik, die Reinheit der idealen Form und die ruhige plastische Schönheit, die den Alten eigenthümlich war, durch den Ausdruck, den sie aus dem innern, durch das Christenthum geweckten Seelenleben in die Gestalten hineinzulegen suchen, vollständig auf und lassen weichere Linien und unbestimmtere Formen als Ausdruck subjectiver Gemüthsstimmung hervortreten. Dadurch geht aber der ächte Charakter der alten Bildwerke verloren. Die alten Bildhauer waren nur den in jeder Gestalt liegenden idealen Linien und Formen der Schönheit nachgegangen und hatten diese schöne Form selbst für den eigentlichen Gegenstand der Kunst genommen und ihr den Seelenausdruck so sehr untergeordnet, daß er nur hervortrat, um der Gestalt überhaupt eine bestimmtere Bedeutung zu geben, aber nicht, um sie zu beherrschen, und nicht so, daß er ihre Form außer Fassung brachte.

Ebenso waren die alten Denker in der Natur, im sittlichen und im intellectuellen Leben des Menschen, den ursprünglichen Gesetzen und Ideen nachgegangen und hielten diese als den höchsten Grund von Allem fest, ohne daß sie versuchten, in diese Gesetze und Ideen aus der subjectiven Absicht des Denkens, besondere Erklärungen und Deutungen hineinzulegen. Denn von der subjectiven Tendenz, die im modernen Denken herrscht, waren die alten Philosophen durchaus frei. Wir werden dies bestätigt finden an dem platonischen System der Kosmologie, der Dialektik und Ethik.

Aber gerade dieser platonischen Philosophie ließ sich am leichtesten und unvermerkbarsten ein Sinn unterschieben, welcher ihr gänzlich fremd war. Die Ideen, in denen Platon den ewigen göttlichen Grund erkannt hatte, mittels dessen alle Dinge central im göttlichen Leben begründet sind, konnten, scheinbar ohne daß man ihnen besondere Gewalt anthat, in ganz subjectiver Fassung genommen werden. Und doch waren sie dieses im Sinne Platon's nicht; ihm waren sie die realen Centralpunkte, durch die alles Gewordene aus Gott ausfloß; sie waren ihm also etwas Gegebenes, nicht Gemachtes — noch Erdachtes —, was die Forschung fand, aber nicht erfand, woraus sie alles Uebrige begriff, was ihr aber an und für sich, wie das Göttliche überhaupt, mehr war als ein blos subjectiver

Begriff. Kein Gedanke, keine Vorstellung kann sich an ihre Stelle setzen, weil sie etwas Anderes sind, als der subjective Begriff. Aber gerade dies verstand die neuere Philosophie nicht; sie schob den platonischen Ideen ihre Begriffe und Phantasien unter oder erklärte sie *als objectivirte Anschauungen der eigenen Vernunft*.

Und diese verkehrte Auffassungsweise hat unzählige Mißverständnisse über die Philosophie Platon's hervorgerufen. Denn damit beurtheilte man sie von einem Gesichtspunkte, der ihr ganz fremd war. Die dem Platon im Heidenthum gezogene Schranke hat die moderne Philosophie deswegen fast ganz übersehen, weil es ihr selbst unklar geworden war, *daß und in wie weit das Christenthum dieselbe erst durchbrochen und den Himmel des Jenseits geöffnet habe. Sie dachte sich Platon fast ganz in denselben überirdischen Gesichtskreis blickend, der uns jetzt im Christenthum erschlossen ist.*

Demgemäß suchte man, wie schon die Neu-Platoniker, in Platon mehr, als er selbst wußte und wissen konnte. Man ließ ihn Wahrheiten erkennen, von denen er gar keine Ahnung gehabt hat, ließ ihn Aufschlüsse über Dinge geben, an die er gar nicht gedacht hat, indem man immer voraussetzte, er stehe im nämlichen geistigen Gesichtskreis, wie wir.

Aber Platon hatte seinen eigenen, griechischen, dem Heidenthum angehörenden Gesichtskreis, und der große Denker überschritt den ihm zu Gebot stehenden Kreis von Wahrheit nicht und suchte nur so weit Antwort, als er sie zu finden hoffte, und hörte dort mit der Untersuchung auf, wo er keine Antwort mehr zu erwarten hatte. Statt jener Alles andeutenden Verschwommenheit, die man häufig in ihm vorausgesetzt hat, sehen wir bei ihm überall bestimmte Gränzen der Begriffe und der Forschung gezogen, die er gewissenhaft einhält. Er geht darin so weit, daß er uns in den meisten seiner Dialogen, selbst nach den schönsten Untersuchungen, ohne bestimmte Antwort läßt, bis er in späteren Dialogen dieselbe vollständig geben kann. Er macht keine Sprünge im Denken, folgt nicht zufälligen Eingebungen der Phantasie, nur dem klaren Gang der Dialektik und sieht keine anderswie gewonnene Erkenntniß für sicher an. Und wenn er das dialektische Verfahren häufig durch mythologische Erzählungen ergänzt, so geschieht dies nur, um die auf dem Wege der Dialektik gewonnenen Resultate anschaulich zu machen und um die Ueberzeugungskraft durch solche poetische Vorstellungen zu erhöhen. Aber für sich schreibt er solchen Vorstellungen keine wissenschaftliche Bedeutung zu — nur dann, wenn sie von der Dialektik getragen und

begründet ſind, und nur, um ſie zu ergänzen, nicht aber, um ſie zu erſetzen. Gerade deßhalb geben aber auch ſeine Forſchungen uns ein um ſo zuverläſſigeres Zeugniß vom wirklichen Umfang der Wahrheiten und von der Erkenntnißfähigkeit, in deren Beſitz ſich die Menſchheit vor der Offenbarung des Chriſtenthums befand.

Wohl finden wir, daß die Platoniſchen Gedanken mit der durch Chriſtus geoffenbarten Wahrheit oft eine große Aehnlichkeit haben. — Aber dies beweiſt nur, daß die menſchliche Vernunft auch im Heidenthum nicht blos für irdiſche, ſondern auch für höhere Wahrheiten noch einen richtigen Blick, aber deßhalb noch nicht die höhere Wahrheit ſelbſt hatte. Und dies zu beweiſen, haben wir uns in gegenwärtiger Schrift zur Aufgabe geſetzt: Wir wollen darthun, daß Platon nirgends im Beſitz von wirklich chriſtlichen Wahrheiten geweſen, und daß es verkehrt ſei, von „Chriſtlichem" oder von „chriſtlichen Ideen" u. ſ. w. bei Platon zu ſprechen; ferner, daß ſeine Philoſophie nicht über den Geſichtskreis des Heidenthums hinausgelangt ſei, ſondern dieſen nur klar gemacht und von verworrenen Vorſtellungen gereinigt und am Deutlichſten in jener Richtung aufgefaßt habe, in welcher die geiſtige Entwicklung der alten Menſchheit dem Chriſtenthum zugeführt wurde.[1]) Dies erhellt ſchon daraus, daß Platon ſeine Philoſophie ganz auf dem Boden der damals herrſchenden Begriffe und Vorſtellungen aufbaute und keine andern Erkenntnißquellen benützte als die, welche der ganzen damaligen Welt zu Gebote ſtanden.

Wir glauben nun die platoniſche Philoſophie in ihrem eigenen Geſichtskreis richtig auffaſſen, die ſo eben gerügten Mißverſtändniſſe vermeiden und eine homogene und richtige Auffaſſung ihres wirklichen Inhaltes gewinnen zu können, wenn wir ſie vom poſitiv chriſtlichen Standpunkte aus beurtheilen. Denn es liegt im Weſen des chriſtlichen Prinzips, auf's Schärfſte zu unterſcheiden zwiſchen dem was ihm zugehört, zwiſchen dem, was ihm geradezu widerſpricht und zwiſchen dem, was blos verſchieden von ihm iſt. Von dieſem Prinzip aus wird es darum auch möglich, den Unterſchied zwiſchen dem platoniſchen Gedanken-Inhalt und der chriſtlichen Wahrheit unpartheiiſch und richtig zu bemeſſen.

Indem wir uns aber einerſeits bemühen werden, die prinzipielle

1) Der letztere Gedanke, daß das Heidenthum an der Philoſophie und insbeſondere an der platoniſchen eine gewiſſe Führung zu Chriſtus hatte, wird beſonders von Clemens von Alexandrien auf das Vielſeitigſte und Geiſtvollſte entwickelt.

Verſchiedenheit platoniſcher Gedanken und chriſtlicher Wahrheiten, platoniſcher Forſchung und göttlicher Offenbarung nachzuweiſen, ſtellen wir es uns zugleich zur Aufgabe, anzudeuten, wo Platon's Gedanken auf Wahrheiten hingeführt zu werden ſcheinen, nach denen die in ihm ſo deutlich redende menſchliche Vernunft Bedürfniß trug und die das Chriſtenthum auch wirklich in ſich trägt.

Denn himmelweit verſchieden von jener irrthümlichen Anſicht, daß Platon im wirklichen Beſitze chriſtlicher Wahrheiten geweſen ſei, iſt die unſrige, daß Platon's Gedankenwelt vielfach Richtungen einſchlage, in denen ſie als eine Vorbereitung und als ein vorläufiges unklares Abbild für das erſcheint, was im Chriſtenthum kommen ſollte, und worauf die ahnende Seele hingewieſen wurde, ohne es wirklich faſſen zu können.

Dieſe vom Standpunkte des poſitiven Chriſtenthums unternommene Auffaſſung der platoniſchen Philoſophie ſcheint uns auch noch aus dem Grunde die richtige zu ſein, weil ſie uns Platon zu den Propheten und zur ganzen altteſtamentlichen Offenbarung in ein richtiges Licht ſetzt. Wir entgehen damit der irrthümlichen Vorausſetzung, als ſtehe Platon in demſelben Verhältniß zum Chriſtenthum, wie die alten Propheten — und dennoch faſſen wir ihn auch nicht ohne Beziehung zum Chriſtenthum auf. —

Während nämlich die Propheten directe und poſitive Aufſchlüſſe über die verheißene Wahrheit des Chriſtenthums mittheilen, wie ſie ſolche von Gott empfangen hatten, ſchloſſen die heidniſchen Denker und vor Allen Platon, aus dem getrübten Gottesſpiegel der Natur und der menſchlichen Seele und uralter Mythen, indirect auf jene Wahrheit, ähnlich wie man aus dem Schatten der Wolken auf die Sonne ſchließt, welche hinter denſelben ſchimmert. Indem wir alſo Platon aus dem Sonnenglanz des Chriſtenthums hinausſtellen, um ihn nur in jenem Lichte zu betrachten, das ſeine Dialektik um ihn verbreitet, werden wir dann mit um ſo größerer Freude auf den Höhepunkten ſeiner Gedankenwelt das Vorleuchten des heraufkommenden Tages der Offenbarung wahrnehmen können. Wir werden uns wohl immer wieder ſagen müſſen, All' das ſei noch nicht das himmliſche Licht der Sonne der Wahrheit; aber die Ueberzeugung wird in uns bei längerem Blick auf ſeine Gedankenhöhen feſter und feſter Wurzel ſchlagen, daß das höher geſteigerte Verlangen nach der Wahr-

heit, den in ſeiner Seele gebundenen Lichtfunken der Erkenntniß heller aufblitzen machte. So wird uns aus der natürlichen Signatur der Seele für die Wahrheit gleichſam ein Schattenbild von ihr ſelbſt entgegenſchimmern.

Damit wir aber in der Betrachtung des platoniſchen Syſtems dieſen, wie wir glauben, allein richtigen poſitiv chriſtlichen Standpunkt auch einnehmen, müſſen wir nothwendig nachweiſen, daß es derjenige iſt, welchen das Chriſtenthum von Anfang an gegenüber der Philoſophie Platon's eingenommen hat, und welchen insbeſondere die älteren Lehrer und Väter der Kirche vertreten haben. Aber gegen dieſe unſere Berufung auf den Standpunkt der Kirchenväter möchte man vielleicht einwenden, ſie ſei ein Rückſchritt und laſſe den zwiſchen Heidenthum und Chriſtenthum vermittelnden Standpunkt der neueren Philoſophie zu ſehr außer Acht, wodurch ſie eben auch wieder einſeitig und willkürlich werde! —

Dazu haben wir jedoch einfach zu bemerken, daß dieſer ſogenannte vermittelnde Standpunkt der neuern Philoſophie ein angemaßter, aber nicht begründeter, ein behaupteter, aber nicht bewieſener ſei. — Denn dieſe neuere Philoſophie hat, nach ihrer oben entwickelten Stellung zum Heidenthum und zur heidniſchen Philoſophie einerſeits und zum Chriſtenthum andererſeits, kein Recht zwiſchen beiden vermitteln zu wollen. Fehlt ihr doch das Verſtändniß für das Eine wie für das Andere. Für das Chriſtenthum, weil ſie deſſen Prinzip einer freiperſönlichen Offenbarung Gottes nicht verſtehen kann, da ſie ſelbſt nur auf der nothwendigen Conſequenz des Denkens beruht und Alles von ihrem Verſtändniß ausſchließt, was **dieſer** Conſequenz nicht entſpricht. —

Für das Heidenthum (fehlt ihr das Verſtändniß), weil die Conſequenz ihres Denkens eine rein ſubjective — aus dem Denkprozeß conſtruirte — keine durch die objective Erfahrung aus Natur und Geſchichte begründete und geſicherte iſt. —

So wenig der Abſtand und das Verhältniß zwiſchen Weiß und Schwarz vom Grau aus bemeſſen werden kann, — da in letzterem der Unterſchied, der zwiſchen jenen beiden beſteht, vielmehr verwiſcht iſt — ſo wenig kann das Verhältniß zwiſchen Heidenthum, reſp. heidniſcher Philoſophie, und Chriſtenthum, von dem Beide unterſchiedslos verwiſchenden Standpunkte der modernen Philoſophie aus beurtheilt werden. Der richtige Abſtand und das ſichere, beſtimmte Verhältniß des

Einen zum Anderen kann nur entweder vom Standpunkte des Einen oder des Anderen bemeſſen werden! [1])

Der Standpunkt des Heidenthums *exiſtirt aber in Wirklichkeit nicht mehr* — auf ihn können wir uns darum auch nicht mehr ſtellen — ihm können wir uns nur noch als abgelaufenem gegenüberſtellen. Der Standpunkt des Chriſtenthums aber iſt derjenige, auf welchen wir *geſtellt ſind* — auf den uns die Geſchichte ſelbſt dem Heidenthume gegenüber geſtellt hat. Wir können darum nur von dieſem aus über Jenes urtheilen.

Dazu berechtigt uns überdies gewiſſermaßen dieſe neuere Philoſophie ſelbſt wieder, indem ſie das Chriſtenthum wenigſtens als eine vorgeſchrittene Stufe desſelben philoſophiſchen Bewußtſeins anerkennt, — welches auch dem Heidenthum ſchon eigen geweſen ſei. Denn die höhere Stufe hat ja immer das Recht, und bietet auch allein die Möglichkeit über die niedere zu urtheilen. —

In *Wirklichkeit* ſtanden ſich aber das Heidenthum, reſp. heidniſche Philoſophie und Chriſtenthum, blos in den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums entgegen. Damals mußte darum auch der Unterſchied und das Verhältniß Beider am Entſchiedenſten hervortreten und ausgeſprochen werden. — Vor allen ſpäteren Zeiten hatte jene dieſe beſondere Bedeutung, daß, wie ſie ſich thatſächlich entſchieden hat zwiſchen Chriſtenthum und Heidenthum — ſie ſo auch den thatſächlichen und wirklichen Unterſchied, das Verhältniß zwiſchen beiden, klären konnte und mußte.

Ueber das Verhältniß und die Beziehung des Heidenthums zum Chriſtenthum überhaupt — und auch über das der platoniſchen Philoſophie zum letztern, ſind ſonach die Kirchenväter die beſten Zeugen; denn ſie ſahen und erlebten es, wie ſich dieſe Philoſophie dem Chriſtenthum gegenüber ausſprach — da es damals noch lebendige Bekenner dieſer Philoſophie gab — da ſie ſelbſt theilweiſe aus ſolchen zum Chriſtenthum übergetreten waren.

Indem wir alſo die platoniſche Philoſophie vom Standpunkte des Chriſtenthums einer neuen Kritik unterſtellen — welche natürlich blos theoretiſch unterſuchend ſein kann, da die platoniſche Philoſophie nur noch in ihren Schriften exiſtirt und in Wirklichkeit mit ihrem ganzen heidniſchen Standpunkte aufgehört hat, — kann es nur ſachgemäß er-

1) Confer Thom. Aquin. Summa contra gent. L. I. c. XXXIV. Duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum

ſcheinen, daß wir uns vor Allem darnach umſehen — wie ſich das Verhältniß zwiſchen Platon's Philoſophie und dem Chriſtenthume damals herausſtellte, als beide ſich in geſchichtlicher Wirklichkeit gegenüber ſtanden! —

Man muß dies um ſo natürlicher und begreiflicher finden, als wir die Kirchenväter hier, in dieſer Frage, nicht gerade *in ihrer kirchlichen Autorität* — ſondern nur *als Zeugen des chriſtlichen Bewußtſeins gegenüber* dem platoniſch-heidniſchen gelten laſſen. Als ſolche müſſen ſie aber Jedem gelten — auch dem, welcher ihre kirchliche Autorität läugnen möchte; — und als ſolche gelten ſie auch uns hier zum Beweis dafür, welche Bedeutung das chriſtliche Bewußtſein von Anfang an der platoniſchen Philoſophie gegenüber dem Chriſtenthum eingeräumt habe.

§. 2. Würdigung und Anwendung der Platoniſchen Philoſophie durch die Kirchenväter.

Wie ſich die Scholaſtiker mehr an die Philoſophie des Ariſtoteles hielten, ſo lehnten ſich die Kirchenväter mehr an Platon an. Der Grund hievon liegt in der Verſchiedenartigkeit der geſchichtlichen Umſtände, unter denen jene und dieſe die kirchliche Lehre wiſſenſchaftlich darſtellten. Den Kirchenvätern war die Aufgabe zugefallen, die chriſtlichen Dogmen nach allen Seiten hin zu vertheidigen, von denen ſie entweder durch Gegner aus dem Heidenthume oder durch irgend eine chriſtliche Sekte angegriffen wurden. Sie mußten deßhalb jedes Dogma, mittelſt der Tradition und der heiligen Schrift, als ein dem Offenbarungs-Inhalt angehöriges beweiſen und zugleich die gegenüberſtehende heidniſche oder häretiſche Meinung widerlegen. So war ihre wiſſenſchaftliche Behandlung der religiöſen Wahrheiten mehr *eine gelegentliche und apologetiſche*, als eine ſyſtematiſche und abſchließende. Keiner der Kirchenväter ſtellte von vornherein gegenüber den häretiſchen Angriffen ein entwickeltes Syſtem der kirchlichen Wahrheiten auf, obgleich ſich nach der Hand in ihren Schriften dieſes Syſtem großen Theils enthalten zeigt.

Und für dieſe Behandlungsweiſe der chriſtlichen Wahrheiten bot gerade Platon die wiſſenſchaftliche Form und Methode; denn in eben ſolcher Weiſe hatte er die natürlichen Vernunft-Wahrheiten entwickelt, ſo oft und ſo vielſeitig die haltloſen Meinungen der Sophiſten in Widerſpruch mit derſelben ſtanden. Er beabſichtigt kein abgeſchloſſenes

System der Vernunft-Wahrheiten, obgleich seine Dialoge im Zusammenhang nach der Hand ein solches bilden. —

Die Scholastiker standen in einem andern wissenschaftlichen Verhältniß zu den christlichen Wahrheiten. Sie fanden die Hauptpunkte derselben von den Kirchenvätern bereits erörtert und durch kirchliche Beschlüsse in ihrem Ausdrucke festgesetzt. Ihre Aufgabe war es nun, diese im Einzelnen bestimmten Glaubenssätze zusammen zu ordnen, gleichsam das Facit zu machen, kurz solche Summen, Systeme über die kirchliche Wahrheit aufzustellen, wie wir sie wirklich von ihnen haben und wie es ihnen die ruhige Betrachtung des Dogma's, der sie sich zunächst mehr aus rein wissenschaftlichem und contemplativem und nicht so sehr aus apologetischem Interesse hingaben, möglich machte. Und für diesen Zweck gab die aristotelische Philosophie die dienlichste Form an die Hand. Denn sie war ja in gleicher Weise aus rein wissenschaftlichem Interesse von ihrem Urheber angelegt und ausgeführt; es war in ihr der ganze wissenschaftliche Gesichtskreis jener Zeit in ein System gebracht, wie es die Theorie an und für sich verlangte. Die alten Streitfragen der Sophisten waren theils durch Platon überwunden, theils in ihrem eigenen Nichts zusammengesunken; sie hatten so ihre frühere Bedeutung verloren und boten nur noch Gelegenheit zur allgemeinen historischen Kritik, aber nicht mehr zur besonderen Polemik. Aristoteles hatte sonach auch für seine Zeit das wissenschaftliche Facit zu machen, hatte das vor ihm Geleistete in's System zu bringen und ist darin Vorbild für die wissenschaftliche Theorie überhaupt und insbesondere für die Scholastik geworden.

Platon steht also in demselben Verhältniß zu den Kirchenvätern wie Aristoteles zu den Scholastikern, und so erklärt es sich auch, warum er den Kirchenvätern zum besonderen philosophischen Anknüpfspunkte diente.

Doch auch noch aus einem anderen Grunde steht Platon den Kirchenvätern wesentlich näher als Aristoteles. Das lebendige Interesse für die gesuchte Wahrheit, das aus der edleren Menschennatur hervorbrechende Bedürfniß und Streben nach ihr, das in Platon's Philosophie hervortritt, ist es, wodurch sie der menschlichen Seite im Christenthum besonders nahe tritt. Und gerade in jenen ersten Jahrhunderten, in denen das Christenthum seinen Einzug in die mit dem lebendigsten Bedürfniß nach ihm erfüllte Menschheit hielt, fühlte man dies um so mächtiger. Der Platonismus mit seinem le-

bendigen Eifer für höhere Wahrheiten war gleichsam der im Heidenthum schon längst fertige Ausdruck für das, was Viele unter den Heiden jetzt erst zu empfinden begannen, was Empfindungscharakter — Stimmung des ganzen edleren und gebildeten Theiles der Heiden jener Zeit war. Darum war derselbe auch für einen großen Theil der gebildeten Klasse gewöhnlich der erste Schritt zum Christenthum selbst, ähnlich, wie in neuerer Zeit, die romantische Richtung der Poesie und Philosophie auch bei Vielen der erste Schritt zur Kirche war. Was also die Kirchenväter bestimmte, besonderen Werth auf die platonische Philosophie zu legen, das erklärt sich auch aus dem Verhältniß, in welches der gebildete Theil der Heidenwelt mittels derselben zur christlichen Wahrheit gesetzt wurde. Es wäre darum eine sehr verfehlte Ansicht, wenn man die allgemein verbreitete Pflege und Benutzung der platonischen Philosophie gegenüber der Aristotelischen in den ersten christlichen Jahrhunderten daraus erklären wollte, daß die aristotelischen Schriften damals nicht allgemein genug bekannt gewesen seien. Vielmehr muß man sagen waren dieselben nicht allgemein bekannt, weil man von Seite der christlichen Wissenschaft keinen allgemeinen Gebrauch davon zu machen veranlaßt war. Hätte man das Bedürfniß darnach gefühlt, so hätte man sie gewiß auch kennen zu lernen gesucht. Es wäre dies auch nicht so schwer gewesen, da ihnen ja von einzelnen Gelehrten, besonders in Alexandrien, ganz eifrige grammatische und kritische Pflege zugewendet wurde. Aber man fühlte sich der aristotelischen Schriften für das Interesse der damaligen christlichen Wissenschaft nicht benöthigt und so blieben sie für damals auch blos in den Händen der Grammatiker und Scholiasten, während die Philosophie Platon's viel mehr bekannt war.

Was nun die Beurtheilung der platonischen Philosophie hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Christenthum durch die Väter und Lehrer der Kirche betrifft, so wurde dieselbe von den meisten neueren Philosophen mit mehr Hochmuth als Verständniß betrachtet und kritisirt und darum auch nicht gebührend gewürdigt. Gerade weil die Aussprüche der Väter unbefangen und nicht nach dem Zuschnitt irgend einer philosophischen Manier, sondern unmittelbar aus der lebendigen Erfahrung heraus gebildet waren, die sie sowohl über das Christenthum, als über die platonische Philosophie gemacht hatten, gerade deßwegen suchte man dieselben zu verdächtigen und als solche hinzustellen, die mehr aus momentaner Stimmung geflossen und nicht in einem tieferen Verständniß der

platonischen Philosophie begründet seien. Aber mit solchen Behauptungen beweisen diese Kritiker im Gegentheil wie wenig sie selbst die Kirchenväter verstehen. Denn diese fällen ihre Urtheile, durchdrungen von dem tiefen Ernst und erfüllt von jenem Geiste der Objectivität, den die Prinzipien der christlichen Offenbarung ihnen einhauchen. Deßhalb sind ihre Urtheile, wenngleich nicht mit dem weitläufigen philosophischen Apparat ausgestattet, den die moderne Philosophie zur ächten Wissenschaftlichkeit so nothwendig hält, doch immer an den unverrückbaren Prinzipien der christlichen Offenbarung gemessen, welche sie am sichersten vor subjectiver Verschwommenheit und vor momentaner und launiger Partheilichkeit schützten. Wer den Standpunkt und die Auffassungsweise der Kirchenväter versteht, muß zugeben, daß dies ihr Charakter ist, der sie ja auch allein würdig machen konnte, Väter der Kirche zu sein und zu heißen.

So oft nun die Kirchenväter in ihren Werken die platonische Philosophie im Verhältniß zum Christenthum besprechen, drückt sich immer die eine unverrückbare Ueberzeugung bei ihnen aus, daß ein durch nichts ausfüllbarer Abstand zwischen jener und diesem bestehe. Aber gerade deßhalb vermögen sie mit der größten Unbefangenheit derselben ihren Werth innerhalb der ihrem Standpunkte gezogenen Schranken zuzugestehen, und ihre eigentliche Bedeutung gegenüber der christlichen Wahrheit im rechten Lichte zu erblicken. An allen Stellen, an denen sie daher Sätze aus Platon mit christlichen Dogmen zusammenhalten, spricht sich immer nur der eine Gedanke aus, daß die natürliche Vernunft in Platon in irdischen Dingen Vieles richtig erkannt und auch eine Fährte, einen Gedankenlauf zu höheren Wahrheiten, nicht aber diese selbst gefunden und genommen habe. So sprechen die betreffenden Aeußerungen der Kirchenväter im Zusammenhang stets die eine Ueberzeugung aus, daß die platonische Philosophie zwar sehr viel natürliche Wahrheit enthalte, aber durchaus unzulänglich gewesen sei die Wahrheit des Heils zu finden, die allein dem Christenthume angehöre. Wohl finden wir, daß trotzdem viele der Väter bemüht sind, die Uebereinstimmung einzelner Gedanken Platon's mit Offenbarungswahrheiten nachzuweisen. Doch dazu kamen sie nicht, weil sie glaubten, Platon habe aus sich vermocht solche Wahrheit auszudenken, wie die göttliche Offenbarung sie uns bietet, sondern weil sie der Ueberzeugung waren, derselbe habe aus der alttestamentlichen Offenbarung geschöpft. Die Pietät gegen das Wort der Offenbarung, aus der Platon geschöpft haben sollte, ließ

ſie daher manche Sätze desſelben mit chriſtlicher Lehre mehr übereinſtimmend finden, weil ſie eben in dieſen Sätzen jenen Zufluß, den die platoniſche Philoſophie aus der alten Offenbarung empfangen haben ſollte, zu erkennen glaubten.[1])

Wir wollen, um das eben Geſagte näher darzulegen, im Folgenden die Anſchauung derjenigen Väter und Lehrer der Kirche, welche die platoniſche Philoſophie in ihren Schriften ausführlicher und eingehender ins Auge faſſen, einer nähern Betrachtung unterziehen. —

Vor Allen tritt uns da Juſtinus Martyr entgegen, welcher aus einem eifrigen Freunde der platoniſchen Philoſophie ein um ſo eifrigerer Bekenner des Chriſtenthums ward, weil er mit voller und klarer Ueberzeugung im Chriſtenthum die Wahrheit erkannte, die er in und mit Platon geſucht und nach welcher dieſer das Bedürfniß in ihm geweckt hatte. Es iſt ſehr bezeichnend, was ihn, da er noch Heide war, an die Philoſophie Platon's feſſelte und mit Begeiſterung für ſie erfüllte. Er ſelbſt ſpricht ſich hierüber in den ausdrucksvollſten Worten ſo aus: „Mich begeiſterte gar gewaltig die Erkenntniß der körperloſen Weſenheiten, und die Betrachtung der Ideen beflügelte meine Geiſteskraft, und in ganz kurzer Zeit glaubte ich ein Weiſer geworden zu ſein, und faßte in meiner thörichten Befangenheit die feſte Hoffnung, daß ich alsbald Gott ſelbſt erſchauen werde. Denn auf dies zielt die Philoſophie Platon's ab.“[2])

Dieſe Worte, in welchen Juſtinus den geiſtigen Einfluß, den die Philoſophie Platon's auf ihn ausgeübt hatte, zu bezeichnen ſucht, ſind zum klaren Verſtändniß der Anſchauung, welche er von der platoniſchen Philoſophie nach der Kenntniß des Chriſtenthums gewann, um ſo bedeutungsvoller, da er ſich in denſelben ganz entſchieden darüber ausſprechen will, was ihm dieſe Philoſophie geboten habe, als er ſich ihr im Drang die Wahrheit zu finden, mit voller Seele hingab. Wir haben alſo hier nicht etwa blos eine beiläufige rhetoriſche Aeußerung, ſondern den wohlbemeſſenen Ausdruck einer innern Seelenerfahrung vor uns, die ſich klar kund geben will.

---

1) Vgl. Tübinger Quartalſchrift, Jahrgang 1845, 4. Heft, S. 844. Der betreffende ſehr tüchtige Aufſatz, „das Chriſtliche in Plato“ betitelt, iſt von Mattes geſchrieben.

2) Dialog. cum Tryph. cap. 2. *καί με ἥρει σφόδρα ἡ τῶν ἀσωμάτων νόησις, καὶ ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν, ὀλίγου τε ἐντὸς χρόνου ᾤμην σοφὸς γεγονέναι, καὶ ὑπὸ βλακείας ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν Θεόν· τοῦτο γαρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας*

Es gibt auch in der That kaum eine einfachere und treffendere Bezeichnung für jenen erfolgreichen Einfluß, durch den die platonische Philosophie, ohne die Wahrheit geben zu können, doch durch ihren natürlich richtigen Blick auch in höheren Dingen in so Vielen eine sehnsuchtsvolle Stimmung nach Wahrheit bewirkte. Indem sie nämlich dieselbe in dem Körperlosen suchte, erhob sie den Geist aus der Richtung auf das Sinnliche zum Uebersinnlichen. Indem sie auf die Ideen hinwies, entzündete sie das geistige Verlangen nach dem Reiche dieser körperlosen Wesenheiten, welche in den Ideen faßbar geworden zu sein schienen. Und so erwuchs ihm die Hoffnung, auch die Idee aller Ideen, Gott, erschauen zu können. Also die Richtung zur Wahrheit, das Verlangen nach ihr, die Hoffnung sie erreichen zu können fand Justin nach seinem Bekenntniß in der Philosophie Platon's, mehr nicht. Und ihm dürfen wir darin glauben, denn mit solchem Eifer, mit so unbefangener Begeisterung wie er, wirft sich ihr jetzt Keiner mehr in die Arme.

Dies Zeugniß gewinnt die klarste Ergänzung, wenn wir weiter von ihm hören, was er, als ihn die Philosophie Platon's nicht befriedigen konnte, nach seiner Bekehrung zum Christenthum, in diesem gefunden habe: „Ich fand," schreibt er, „indem ich die Lehre Christi bei mir erwog, in ihr diejenige Philosophie, welche allein zuverlässig und heilbringend ist. In dieser Weise und aus diesem Grunde bin ich darum jetzt Philosoph und ich wollte, daß Alle zu gleicher Gesinnung gelangten und von der Lehre des Heilandes nicht abwichen. Denn es liegt in ihr eine ehrfurchteinflößende Würde und eine Kraft, jene, die vom rechten Weg abgewichen sind, zur Zerknirschung zu bringen, und sie gewährt denen, die sich betrachtend in sie versenken, beseligende Ruhe."[1])

Wie treffend ist hier die Kraft und das Wesen des Christenthums gegenüber der platonischen Philosophie charakterisirt! Justin hat seine Worte offenbar sehr überlegt und sie mit bewußter Absicht so gewählt, um seine Erfahrung über diesen Gegensatz ganz bestimmt

1) Dialog. cum Tryph. cap 8. *διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ, ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ· βουλοίμην δ' ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θύμον ποιησαμένους, μὴ ἀφίστασθαι τῶν τοῦ σωτῆρος λόγων· δέος γάρ τι ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς, καὶ ἱκανοὶ δυσωπῆσαι τοὺς ἐκτρεπομένους τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ, ἀνάπαυσίς τε ἡδίστη γίγνεται τοῖς ἐκμελετῶσιν αὐτούς.*

auszusprechen. — Die Erkenntniß der platonischen Ideen erhebt wohl die Seele, aber es fehlt ihr die Kraft der göttlichen Wahrheit und des erneuernden Lebens, das in Christo liegt; sie erweckt und spannt in der Seele wohl die Hoffnung Gott zu schauen, vermag ihr aber nicht das beseligende Glück des wirklichen Gottesbesitzes zu geben wie das Christenthum.

Diese beiden Stellen des Justinus, in denen er seine innere Ueberzeugung über das allgemeine Verhältniß der Philosophie Platon's zum Christenthum ausspricht, finden wir durch viele andere Bemerkungen in seinen Schriften nur bestätigt und weiter ausgeführt. Auch ist in denselben nach unserm Dafürhalten der christliche Standpunkt, den die folgenden Kirchenväter mit ihren Aussprüchen über Platon und die ganze antike Philosophie einnehmen, klar und richtig ins Auge gefaßt. —

Bevor wir aber noch weitere Stellen aus Justin und aus andern Kirchenvätern über die Philosophie Platon's anführen, wollen wir gleich hier ein bei neueren Gelehrten häufig vorkommendes Mißverständniß berichtigen, da uns bei Anführung der obigen Stellen aus Justin die geeignetste Gelegenheit hiezu geboten zu sein scheint.

Denn wie aus jenen Stellen erhellt, erblickt Justin in der Philosophie Platon's zwar viele Anregung für den forschenden Geist, die Wahrheit zu suchen, aber sie selbst findet und erlangt er nicht in ihr, sondern nur im Christenthum.

Dieser Voraussetzung gemäß, die zwischen Anregung für die Wahrheit und zwischen dem Besitz der Wahrheit unterscheidet, läßt darum Justin wie die anderen Kirchenväter der Philosophie Platon's, sobald er sie als eine natürliche Vorbereitung auf die Wahrheit des Christenthums in Betracht zieht, volles Lob zukommen; sowie er sie hingegen mit der positiven Wahrheit und Heilskraft des Christenthums in Vergleichung bringt und von dieser Seite in Betracht zieht, hat sie für ihn sowohl als für die andern Kirchenväter nicht jene hohe Bedeutung.

Nach diesen beiden so sehr verschiedenen Gesichtspunkten unter welchen die Kirchenväter ihre Urtheile über Platon fällten, mußten darum natürlich diese Urtheile verschieden lauten. Die pantheistische Richtung der modernen Philosophie [1]), welche die Verschiedenheit dieser

1) Vgl. Dr. Huber: Die Philos. der Kirchenväter. S. 13. —

beiden Geſichtspunkte nicht in's Auge faßte, und einfach bemerkte, daß die Väter Platon bald lobend anerkennen, bald aber auch zur Erkenntniß der Wahrheit für unzureichend halten, wußte darum nichts Beſſeres zu thun, als die Väter in ihren Urtheilen über Platon des Widerſpruches zu beſchuldigen. Sie ſind aber durchaus nicht im Widerſpruch mit ſich, wenn ſie die platoniſche Philoſophie in dem, was ſie leiſten konnte und geleiſtet hat, anerkennen und mit Lob auszeichnen und ſie in dem was ihr durchaus mangelte und mangeln mußte, auf ihren Mangel und ihre Grenzen zurückweiſen.

Dieſe Grenzen nun findet Juſtin der Platoniſchen wie überhaupt aller Philoſophie durch die beſchränkte Tragweite des menſchlichen Denkens gezogen.

Nachdem er daher bemerkt hat, wie ſelbſt die größten Philoſophen, Platon und Ariſtoteles, über die wichtigſten Wahrheiten, jeder ſowohl mit ſich ſelbſt, als Einer mit dem Andern im ſtärkſten Widerſpruche ſtehen, ſucht er die Urſache hievon in folgenden Worten klar zu machen und auszuſprechen: „Weil ſie nicht von denen, die im Beſitze der Erkenntniß geweſen ſeien, hätten lernen wollen, ſondern ſich eingebildet hätten, kraft menſchlicher Klugheit eine vollkommene Erkenntniß des Himmliſchen erlangen zu können.“[1]) — „Denn,“ ſagt er, oder wer ſonſt der Verfaſſer der ihm zugeſchriebenen Cohortio ad Graecos iſt, weiter, „nicht durch natürliche Kraft, noch durch menſchlichen Scharfſinn können ſo große und göttliche Dinge von den Menſchen erkannt werden, ſondern durch jene Gabe, die ehedem von oben auf die heiligen Männer herabkam, welche nicht künſtliche Worte nöthig hatten und nicht Kampfes und Streites halber redeten, ſondern ſich mit lauterem Gemüthe der Einwirkung des göttlichen Geiſtes hingaben, ſo daß dies göttliche, himmelentſtammte Plektrum ſich ſolcher tugendhafter Männer, wie eines Inſtrumentes, gleich einer Cither oder Lyra bediente, um uns durch ſie die Erkenntniß der göttlichen und himmliſchen Dinge zu offenbaren.“

„Deßhalb belehrten ſie uns auch, wie aus einem Munde und wie mit einer Zunge, ſowohl über Gott als die Schöpfung der Welt und über die Erſchaffung des Menſchen, über die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, über das nach dieſem Leben kommende Gericht, kurz über Alles, was wir zu wiſſen nöthig haben, ohne ſich gegenſeitig zu wider-

1) Cohort. ad Graecos. cap. 7. *Τὸ μὴ βουληθῆναι δηλονότι παρὰ τῶν εἰδότων μανθάνειν, ἀλλ' ἑαυτοὺς οἴεσθαι τῇ ἀνθρωπίνῃ αὐτῶν περιουσίᾳ τὰ ἐν οὐρανοῖς δύνασθαι γιγνώσκειν σαφῶς.*

BIBLIOTECA NAZIONALE

ſprechen, ſondern mit voller Uebereinſtimmung, obgleich ſie uns dieſe göttlichen Lehren an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten mittheilten.“ [1])

In der durch das Chriſtenthum erſchloſſenen Erkenntniß von Gottes freier Perſönlichkeit, die ſich uns in Chriſtus leibhaftig geoffenbaret hat, war auch mit einem Mal die Welt der übernatürlichen Wahrheiten zur Erfahrungsthatſache geworden. Denn was der freiperſönliche Gott iſt und weiß, können wir nur durch ihn ſelbſt, — alſo nur mittels eines Wiſſens erfahren, das über unſere Natur ſchlechterdings hinausgeht.

Es erklärt ſich darum, von dieſer Seite betrachtet, ganz einfach die beziehungsweiſe Geringſchätzung des Platon durch die Kirchenväter, wenn es ſich bei ihnen einerſeits um den wirklichen Inhalt höherer Wahrheiten handelte und ihre beziehungsweiſe Hochſchätzung desſelben, wenn andererſeits wieder ſein für das Streben nach Wahrheit entzündendes Weſen zur Sprache kam, und wenn es ſich darum handelte, daß er manche richtige Spuren der Wahrheit in der Seele und in der äußeren Natur aufdeckte.

Die Spuren der Wahrheit aber, welche Juſtin in der platoniſchen Philoſophie erkannte, leitete er aus zwei Quellen ab. Erſtens aus ſeiner Kenntniß der heiligen Schriften, zu der er auf ſeinen Reiſen gelangt ſei; zweitens aus dem *σπέρμα τοῦ λόγου* oder dem *σπερματικὸς λόγος*, d. h. aus der den Menſchen angeborenen, Gott ebenbildlichen Vernunft, vermöge welcher, da ſie ein Werk des göttlichen Logos iſt, ſelbſt die Heiden bis auf einen gewiſſen Grad von Natur aus zum Chriſtenthume gehören. Die erſtere Anſicht wurde von den meiſten Kirchenvätern welche ſich mit der Philoſophie Platon's befaßten, unbedenklich angenommen. Selbſt Auguſtinus ſtimmte ihr anfangs

1) Cohort. ad Graecos. c. 8. — *Οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐνοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γιγνώσκειν ἀνθρώποις δυνατὸν ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης οὐδὲ τοῦ ἰριοτικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐράνου κατὸν πλῆκτρον ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας, τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν. διὰ τοῦτο τοίνυν ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώσσης καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ κόσμου κτίσεως καὶ περὶ πλάσεως ἀνθρώπου καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἀθανασίας, καὶ τῆς μετὰ τὸν βίον τοῦτον μελλούσης ἔσεσθαι κρίσεως καὶ περὶ πάντων ὧν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐστιν εἰδέναι, ἀκολούθως καὶ συμφώνως ἀλλήλοις ἐδίδαξαν ἡμᾶς καὶ ταῦτα ἐν διαφόροις τόποις τε καὶ χρόνοις τὴν θείαν ἡμῖν διδασκαλίαν παρεσχηκότες.*

bei. [1]) Später jedoch änderte er dieſe Anſicht und kam zu der Ueberzeugung, daß Platon die heiligen Schriften ſchon aus dem Grunde nicht geleſen haben könne, weil die griechiſche Ueberſetzung der Septuaginta zu ſeinen Lebzeiten noch nicht hergeſtellt geweſen ſei. [2])

In der That zeigt ſich dieſe Annahme der älteren Kirchenväter auch noch aus anderen Gründen als unhaltbar. [3]) Denn einmal finden wir die heiligen Schriften in Platon's Werken nirgends weder direkt noch indirekt irgendwie erwähnt; keine einzige Stelle derſelben iſt von Platon citirt oder auch nur ihrem Inhalte nach in ſeine Schriften aufgenommen. Was aber noch mehr beweiſt, daß Platon mit den Schriften des alten Teſtamentes gar nicht bekannt geweſen ſei, iſt der Umſtand, daß er gerade von den eigenthümlichen Lehren derſelben, *von der Perſönlichkeit Gottes, von der Schöpfung aus Nichts, von dem Sündenfall in Folge freiwilliger Uebertretung eines göttlichen Gebotes*, überhaupt von der *ſittlichen Verantwortlichkeit des Menſchen gegen Gott, als höchſten Geſetzgeber* u. ſ. w., keine Kenntniß zeigt. Hätte Platon die heiligen Schriften direkt oder indirekt, aus eigener Lektüre oder aus der Mittheilung Anderer kennen gelernt, gerade dieſe Lehrpunkte hätten ſeine griechiſche Anſchauungsweiſe auf's Eindringlichſte frappiren müſſen, und er hätte ſie nicht ohne Beachtung umgehen können.

Daß die Kirchenväter aber trotzdem zu der Anſicht kamen, Platon habe die heiligen Schriften kennen gelernt, rührt einmal daher, *daß ſie den Behauptungen der Juden* allzuviel Glauben beimaßen, welche einen beſonderen Nationalſtolz hineinſetzten daß die Meinung zur Geltung käme, Platon habe aus ihren heiligen Ueberlieferungen geſchöpft. Zur Annahme dieſer von den Juden verfochtenen Meinung wurden ſie aber gewiſſermaßen durch heidniſche Schriftſteller ſelbſt gedrängt, welche die anmaßende Behauptung aufſtellten, in der chriſtlichen Lehre ſei Vieles enthalten, was aus Platon geſchöpft ſei. Denn viel leichter war es ja, die Anſicht der Kirchenväter wahrſcheinlich zu machen, als die der heidniſchen Schriftſteller. Da nämlich eine gewiſſe Aehnlichkeit in den Gedanken Platon's mit vielen Stellen des alten Teſtamentes nicht in Abrede geſtellt werden konnte, ſo war es ohne

---

1) De doctrina Christ. lib. II, 43.

2) De civit. Dei VIII, 11. Retract. lib. II. cap. 4, 2.

3) Confer. Michelis die Philoſ. Platons. I. Abth. S. 54. —

viele Mühe zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, daß Platon aus Jenem, zumal da es viel älter war, geschöpft habe.

Was nun zweitens den logos spermaticos (λόγος σπερματικός) betrifft, in welchen Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes und Andere die zweite Quelle der Erkenntniß suchten, aus welcher Platon viel Wahres geschöpft habe, so darf dieser Ausdruck vor Allem nicht pantheistisch noch auch im Sinne einer außerordentlichen übernatürlichen göttlichen Erleuchtung und Mittheilung genommen werden.

Denn im Sinne des Justinus ist derselbe nichts Anderes, als die anerschaffene, gottebenbildliche Vernunft des Menschen, welche wegen dieser Ebenbildlichkeit mit Gott, auch eine angeborene Fähigkeit hat, göttliche Wahrheiten in schwachem Abbild und Umrisse (ἀμυδρῶς) [1]) aufzufassen [2]); und wenn Justin die Heiden, welche sich im Besitze dieser natürlichen Vernunftwahrheit befinden, insofern Christen nennt, so will er damit nur sagen, daß sie sich der göttlichen Wahrheit insofern genähert hätten, als sie jenes natürliche Erkenntnißlicht wieder aufgedeckt hätten, welches Gott als eine Hinweisung auf seine ewige Wahrheit der Menschenseele eingepflanzt hätte.

So eigenthümlich darum das Wort σπερματικὸς λόγος klingt, so ist es doch nur die griechische Bezeichnung für die ratio innata des Mittelalters und der ganze Gedanke des Justin ist kein anderer als die von der Kirche fort und fort festgehaltene Lehre, daß dem freipersönlichen menschlichen Geist wegen seiner Gottebenbildlichkeit die Fähigkeit, Gott zu erkennen, angeschaffen sei.

Es ist dies ja auch der Sinn von Tertulian's Wort: Anima naturaliter Christiana (Apol. 17.) [3]).

---

1) Apolog. II. 13. —

2) Michelis hat über den λόγος σπερματικός eine von uns abweichende Ansicht, indem er „das σπερματικόν für die einzelnen hellen Punkte nimmt, wo die höhere Idee klarer in der alten Menschheit aufleuchtet, den λόγος selbst aber weltgeschichtlich und universal als das die Geschichte und ihre Entwickelung und speziell die Organisation der Gesellschaft tragende und leitende Prinzip betrachtet." — Wir glauben, daß diese von Dr. Michelis vorgeschlagene Erklärung der Ansicht der Kirchenväter über den λογ. σπερ., außerdem daß sie unklar und unbestimmt ist, auch in sich unrichtig ist. Denn was Platon und die alten Philosophen Wahres und Schönes erkannten, hatten sie gewiß nicht aus so einem allgemeinen, vernünftigen Prinzip, das die ganze Menschheit gleichsam überschwamm, sondern aus der gottebenbildlichen Vernunft, die jeder in sich trug, wie die Väter so entschieden lehren.

3) In seiner Schrift de testimonio animae sagt Tertull. testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria,

An allen Stellen an denen Justin von dem λόγος σπερματικός spricht, faßt er denselben in einem Sinne auf, welcher weder ein übernatürliches noch ein pantheistisches Einwirken des göttlichen Geistes, sondern nur die natürliche Erkenntnißkraft bezeichnen will, durch welche die heidnischen Weisen einige Lichtstrahlen der Wahrheit aufzufassen fähig waren.

Er sagt in dieser Beziehung: „Alle Schriftsteller waren vermöge des ihnen innewohnenden Samens der Vernunft nur fähig eine unzulängliche Erkenntniß der Wahrheit zu erlangen, denn verschieden ist der Samen und die Aehnlichkeit mit einer Sache von demjenigen, von welchem er stammt und welcher die Aehnlichkeit verlieh." [1])

Nach diesem Grundsatze steht ihm darum Platon's Lehre nicht im Widerspruch mit dem Christenthum, ist demselben aber auch nicht gleich. Er sagt: „Nicht geradezu entgegengesetzt sind Platon's Lehrsätze der Lehre Christi, aber auch nicht gleich; so weit nämlich Jeder (der Weisen) den ihm zugefallenen Theil der angeborenen, von Gott verliehenen Vernunft erfaßte, waren seine Lehrsätze auch trefflich." [2]) — Der Ausdruck „angeborene göttliche Vernunft" — könnte wegen seiner religiösen Fassung allerdings als eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Seele gefaßt werden. Doch sowie wir auf die Resultate blicken, welche Justinus aus jener angeborenen Vernunft für die Seele zieht, wird uns klar, daß er nur die natürliche Erkenntnißkraft dabei im Auge hatte.

Wir sehen also, Justin faßte die kirchliche Lehre gegenüber der platonischen und gegenüber aller Philosophie ganz scharf und präcis auf, bis auf den technischen Ausdruck der späteren Schule.

---

tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina; non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur autoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit, a Deo, est, magistro scilicet ipsius magistrae.

1) Apologia II, 13. *οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς, ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα· ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινός καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίγνεται.* —

2) Ibid. *οὐχ ὅτι ἀλλότρια ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων· ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο.*

Er ſah eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen der Lehre Platon's, die ſich auf die natürliche Vernunft gründete, und zwiſchen der chriſtlichen Offenbarung, welche vom perſönlichen λόγος Gottes mitgetheilt iſt.

Aber doch ſah er keinen Gegenſatz zwiſchen Beiden, vielmehr hielt er das mit der gottebenbildlichen menſchlichen Vernunft erkannte Wahre eben deßhalb für Etwas, das dem Chriſtenthume gleichſam zugewendet, aber doch durchaus noch nicht chriſtlich ſei.

Denn obgleich das wahrhaft Vernünftige der menſchlichen Seele, wie der ganze gottebenbildliche Menſch, Eigenthum des Chriſtenthums iſt, ſo iſt deßwegen dies Vernünftige noch nichts Chriſtliches, noch weniger das Chriſtenthum ſelbſt, das ja vielmehr unmittelbar aus dem göttlichen Geiſte Chriſti abſtammt.

Damit haben wir alſo in Juſtinus dem Martyrer die erſte auf kirchlichem Boden ausgebildete wiſſenſchaftliche Anſchauung über die Bedeutung der platoniſchen Philoſophie im Verhältniß zum Chriſtenthum kennen gelernt. Sehen wir nun ob auch die anderen kirchlichen Schriftſteller, welche ſich über dieſe Frage eingehender ausſprachen, an dieſen Anſchauungen feſthalten.

Tertullian zunächſt ſpricht ſich in derſelben Weiſe aus. Wenn er auch in ſeiner Schrift de anima den Platon „den Gewürzkrämer der Häretiker" (haereticorum condimentarium) nennt, ſo gibt er doch in derſelben Schrift zu, daß die Philoſophen ſich in ihrem Denken oft der Wahrheit nähern (de an. 2,558 edit. Lips.), und hält, wie in der oben (pag. 24) citirten Stelle, das Naturzeugniß der Seele für ſehr hoch.

Ebenſo erkennt Irenäus, ſo ſehr er die Wahrheit des Heils und die richtige Erkenntniß Gottes nur in der Offenbarung Gottes ſucht, (sine Deo non cognosci Deum), doch an, daß Platon ſehr fromm und erhaben über Gottes Gerechtigkeit, Güte und Macht geurtheilt habe. [1])

Clemens von Alexandrien iſt, obgleich er ſich zu keiner beſtimmten Philoſophen-Schule bekennen will und es ſogar als oberſten Grundſatz ausſpricht, man müſſe aus allen Philoſophen das Beſte auswählen, — doch vorzüglich durch die platoniſche Schule gebildet, und ſchätzt den Platon auch höher als alle übrigen Philoſophen. Aber

---

1) Die Stelle (adv. haeres. III. 45 edit. Colon.) lautet: Quibus religiosior Plato ostenditur, qui eundem Deum et justum et bonum confessus est, habentem potestatem omnium, ipsum facientem judicium.

dennoch überschätzt er ihn nicht, und bei aller Anerkennung dessen, was Platon's Philosophie bietet, ist er sich doch ganz klar bewußt, was sie nicht bietet und nicht zu bieten vermag.

Er macht zu der Aeußerung des Platon: „daß es schwer sei, den Vater und Urheber des Weltalls zu finden, und unmöglich, wenn man ihn auch gefunden habe, sein Wesen durch Worte auszusprechen," [1]) folgende Bemerkung: „Ganz Recht, o Platon, du hast hier wirklich die Wahrheit berührt, laß also nur nicht ab und fahre fort weitere Untersuchungen mit mir über das Gute anzustellen; denn allen Menschen, die sich den Wissenschaften weihen, sind gewisse Saamenkeime des Göttlichen eingepflanzt, durch welche sie selbst wider Willen und trotz ihres Sträubens einzuge stehen gezwungen sind, daß ein Gott sei, welcher keinem Vergehen und Entstehen unterworfen ist und der über uns in einer himmlischen Sphäre wie auf seiner Warte wohne." [2])

Nebst dieser angeborenen Vernunft führt Clemens von Alexandrien auch die heil. Schrift als eine Quelle seiner Erkenntniß an: „Ich kenne deine Lehrmeister wenn du sie gleich verschweigen willst: die Geometrie hast du von den Aegyptern, die Astronomie von den Babyloniern erlernt, Vieles lehrten dich auch die Assyrier, all' die Gesetze aber, welche auf der Grundlage der Wahrheit ruhen und die obige Ansicht von Gott hast du den Hebräern zu verdanken." [3]) Er nennt darum auch den Platon den Philosophen nach den Hebräern (ἐξ *Ἑβραίων*) [4]), und sagt, er sei gleichsam von Gott begeistert (*θεοφορούμενος*) [5]); auch nennt er ihn den Größten unter allen Philosophen. [6]) Also auch Clemens leitet das Wahre in Platon's Schriften aus denselben zwei Quellen ab wie Justinus: aus der natürlichen Vernunft wegen ihrer Gottähnlichkeit und aus seiner Kenntniß der

---

1) Timaeus. cap 28 b.

2) Cohort ad Gentes VI. 113 edit Wireeb *εὖγε ὦ Πλάτων, ἐπαφᾶσαι τῆς ἀληθείας ἀλλὰ μὴ ἀποκάμῃς· ξύν μοι λαβοῦ τῆς ζητήσεως ταύτης περί; πᾶσιν γὰρ ἁπλαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν, ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεῖκή. οὐδὶ χάριν καὶ ἄπαντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγένητον; τοῦτον ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ, ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί.*

3) Cohort. ad Gentes VI. p. 115.

4) Strom. I, 1, 321.

5) Strom. I, 8.

6) Paedagog. III, 2.

Offenbarung. Doch gilt auch ihm die griechiſche und platoniſche Philoſophie nur für ein Bild der Wahrheit. [1])

Er ſagt deßhalb auch, daß die Philoſophie der Griechen nur eine Mittheilung Gottes durch die Natur ſei (*Θεοῦ ἔμφασις φυσικὴ* Strom. V, c. 13. pag. 113.) und nennt darum die durch dieſe Erkenntniß erworbene Gerechtigkeit der Heiden auch eine natürliche Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη φυσικὴ* Stromat. I, c. 19. p. 117.).

Sie gibt deßwegen auch nicht die vollkommene Einſicht [2]), ſondern verſteht, obgleich ein Geſchenk der Vorſehung [3]), nur das Irdiſche [4]). Ihr Verdienſt iſt, daß ſie den Menſchen in ſittlicher Beziehung veredelt, indem ſie ihn für die Wahrheit befähigt [5]); ſie iſt, wie er in ſeinem Pädagogus ſo häufig ſagt, für das Heidenthum ein Führer zu Chriſtus, wie das Geſetz für die Juden.

Natürlich wollte er damit nicht ſagen, daß die heidniſche Philoſophie in ihrer Führung zu Chriſtus der alten Offenbarung gleich ſei, ſondern nur, daß ſie etwas Analoges mit ihr habe, indem ſie auch eine Hindeutung auf die in Chriſtus kommende Wahrheit enthalte und eine Herabbildung zu deren Verſtändniß bewerkſtelligt habe. Und mit ſo hoher Begeiſterung er auch von der griechiſchen und ſpeziell von der platoniſchen Philoſophie ſpricht, ſo geſteht er ihr doch nie eine andere Bedeutung zu, als daß ſie vorbereitende Winke auf die Wahrheit enthalte, welche uns das Chriſtenthum wirklich mitgetheilt habe. Stets begegnet uns der eine Grundgedanke, daß die forſchende Seele Platon's zwar ein herrliches Zeugniß für die chriſtliche Wahrheit, nicht aber ſchon ſie ſelbſt zu geben vermocht habe. Auch bei Clemens wird uns an den Reſultaten, die er aus dem logos spermaticos für die Erkenntniß der alten Philoſophie ableitet, vollkommen klar, daß er keinen *höheren* — von Gott mitgetheilten Erkenntniß-Inhalt darunter verſtand und daß er ebenſoweit von einer *pantheiſtiſchen* Auffaſſungsweiſe entfernt war.

„Denn," ſagt er, „wenn die Griechen, durch einige Strahlen des göttlichen Wortes berührt, einen geringen Theil der göttlichen Wahr-

---

1) Strom. I, 2, 26. *ἀληθείας οὖσαν εἰκόνα ἐνάργη, θείαν δωρεὰν Ἕλλησι δεδομένην.*

2) Strom. VI, 10, 781.

3) Strom. VI, 17, 819.

4) Strom. VI, 7, 768.

5) Strom. I, 16, 366.

heit ausgesprochen haben, so bezeugen sie damit zwar deren unläugbare Macht, beweisen aber auch zugleich ihre eigene Schwäche, indem sie nicht das Ziel zu erreichen vermochten. Ich glaube darum es müsse Jedem klar sein, daß Diejenigen, welche ohne das Wort der Wahrheit etwas zu thun oder zu reden suchen, einem Menschen gleich sind, der ohne Füße einherzuwandeln versucht." [1]) In dieser Stelle will Clemens offenbar, ohne allen rhetorischen Anflug, den genauen Ausdruck für das Verhältniß der alten Philosophie zur Offenbarung fixiren, und wir sehen, er erkennt in derselben nur insofern ein Zeugniß für die Offenbarung, als er in ihr findet, wie die Gedanken der Seele derselben von Natur zugewendet sind. „Denn etwas Anderes ist es, wenn Jemand über die Wahrheit spricht, und etwas Anderes, wenn die Wahrheit sich selbst ausspricht (ἑαυτὴν ἑρμενεύει), etwas Anderes ist eine Vermuthung der Wahrheit, etwas Anderes die Wahrheit selbst, etwas Anderes das Bild einer Sache und etwas Anderes die Sache selbst." [2]) Wir sehen, ebenso klar und ausdrucksvoll wie von Justinus, wird das Verhältniß der griechischen und platonischen Philosophie zur Offenbarung, in den berührten Stellen auch von Clemens aufgefaßt.

Origenes, der geniale und mit der alten Philosophie so gründlich bekannte Schüler des Clemens, hält dieselbe Ansicht fest. Auch er sieht eine Quelle der Wahrheit für die Philosophie in der von Gott geschenkten Vernunft. [3]) Doch ist ihm klar daß die christlichen Wahrheiten welche uns unmittelbar von Gott gegeben sind, alle philosophischen Gedanken, die aus dem menschlichen Geist geschöpft sind, weit übertreffen. [4]) Natürlich beziehen sich diese seine Aeußerungen vor Allem auf Platon, dessen Philosophie er besonders schätzte und pflegte. Auch er nimmt an daß derselbe aus den Quellen der Offenbarung, da sie ja älter seien, irgendwie geschöpft habe [5]), findet aber auch daß

---

1) Cohort. VII, p. 123. edit Wirceb. *εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα ἐναύσματά τινα τοῦ λόγου τοῦ θείου λαβόντες Ἕλληνες, ὀλίγα ἄττα τῆς ἀληθείας ἐφθέγξαντο προσμαρτυροῦσι μὲν τὴν δύναμιν αὐτῆς οὐκ ἀποκεκρυμμένην· οφὰς δὲ αὐτοὺς ἐλέγχουσιν, ἀσθενεῖς οὐκ ἐφικόμενοι τοῦ τέλους· ἤδη γὰρ οἶμαι παντὶ τῷ δῆλον γεγονέναι ὡς τῶν χωρὶς τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας ἐνεργούντων τι ἢ καὶ φθεγγομένων, ὁμοίων ὄντων τοῖς χωρὶς βάσεως βαδίζειν βιαζομένοις.*

2) Stromat. I. VII. *ἕτερον στοχασμὸς ἀληθείας, ἕτερον ἡ ἀλήθεια· ἄλλο ὁ μίμησις ἄλλο αὐτὸ τὸ ὄν.*

3) Contra Celsum lib. VI. cap. 3. pag. 303 edit. Lommatzsch.

4) Ibid. lib. III. cap. 81. pag. 360 et 361.

5) Ibid. lib. VI. cap. 19. pag. 332 und an andern Stellen.

ihm das richtige Verständniß dafür gefehlt und daß er ſie darum nicht richtig aufgefaßt und wiedergegeben habe. Der mit griechiſcher Denkweiſe ſo ſehr vertraute Kirchenlehrer war ſich vollkommen klar darüber, daß die aus der alten Offenbarung in Platon's philoſophiſches Syſtem etwa herübergekommenen Wahrheiten doch eine vollſtändige Umgeſtaltung erfahren haben müßten.

Auf die Behauptung des Philoſophen Celſus daß Platon dieſelben Wahrheiten wie das Chriſtenthum, und dazu in ſchönerer und edlerer Form beſitze, erwiedert er: „Die Wahrheit zu geſtehen, hat die Platoniſche Philoſophie, wie jede ähnliche künſtlich ausgeſponnene Theorie, wenn ſie wirklich einen Nutzen brachte, ſolchen doch nur in geringem Maaß gebracht; viel größeren Nutzen dagegen brachte die Einfachheit der Offenbarungs-Schriftſteller, welche in ihrer Lehre und in ihrer Ausdrucksweiſe ſich zur einfachen Faſſungskraft herabgelaſſen haben.“ [1])

„Denn Gottes Wort lehre, daß es nicht genüge, das Wahre blos deßhalb auszuſprechen, weil es geeignet iſt das menſchliche Gemüth zu überreden und zu überführen, wenn Demjenigen welcher redet, nicht eine gewiſſe Kraft von Gott verliehen iſt, und wenn ſich nicht jene Gnadenhilfe in den Reden offenbart, welche Denen die mit Nutzen reden wollen, nur nach Gottes Willen eingegoſſen wird; [2]) daher müſſen wir auch jener Stelle in einem Briefe Platon's beiſtimmen, wo er ſagt: „„Das höchſte Gut ſei eigentlich unausſprechlich, wenn wir jedoch in längerer Berührung mit ihm blieben, dann entzünde ſich an demſelben die Seele, wie das Licht an der Flamme;““ denn ſowohl dies, als auch was Andere geſagt haben, iſt ihnen von Gott gekommen, und darum darf man ſagen, daß ſie, die eine ſo richtige Vorſtellung von Gott gehabt und ihn doch nicht durch Frömmigkeit als Gott geehrt hätten, nicht unverdienter Weiſe die Strafe empfingen welche dem Sünder gebührt.“ [3]) Origenes zeigt dann weiter, daß die Wahrheit, von der Platon in der obigen Aeußerung ſeines Briefes und in vielen

1) Contra Celsum VI, 2, pag. 299. *ὀλίγους μὲν ὤνησεν (ἔγε ὤνησεν) ἡ περικαλλὴς καὶ ἐπιτετηδευμένη Πλάτωνος καὶ τῶν παραλήσιος φρασάντων, λέξις· πλείονας δὲ ἡ τῶν εὐτελέστερον ἅμα καὶ πραγματικῶς καὶ ἐστοχασμένως τῶν πολλῶν, διδαξάντων καὶ γραψάντων.*

2) Ibid. pag. 300. *φησὶ δ' ὁ θεῖος λόγος, οὐκ αὔταρκες εἶναι τὸ λεγόμενον πρὸς τὸ καθικέσθαι ἀνθρωπίνης ψυχῆς· ἐὰν μὴ καὶ δύναμίς τις θεοθεν δοθῇ τῷ λέγοντι καὶ χάρις ἐπανθήσῃ τοῖς λεγομένοις, καὶ αὕτη οὐκ ἀθεεὶ ἐγγινομένη τοῖς ἀνυσίμως λέγουσιν.*

3) Ibid. cap III pag. 301 et 302

anderen Stellen ſeiner Schriften eine ſo richtige Ahnung gehabt habe, in der heiligen Schrift wirklich ausgeſprochen ſei, in Stellen wie die folgende: „Werde Licht, werde Licht Jeruſalem, denn dein Licht kommt und der Glanz des Herrn iſt über dir aufgegangen. Jeſaias 60, 1. oder: in deinem Lichte werden wir Licht ſehen. Pſalm 35, 10.

Indem Origenes dieſe im prophetiſchen Schauen der künftigen Wahrheit des Chriſtenthums niedergeſchriebenen Worte des alten Teſtaments mit jener Stelle Platon's vergleicht, knüpft er daran die treffende Bemerkung [1]): „Faſſe man ins Auge, welcher Unterſchied zwiſchen dem ſchön geſprochenen Worte Platon's über das höchſte Gut und zwiſchen den Worten der Propheten über das Licht der Seligen beſteht, und man wird finden, daß die Wahrheit, wie Platon ſie ausgeſprochen, Niemand, nicht einmal ihm ſelbſt, der ſo über das höchſte Gut philoſophirte, Nutzen gebracht habe, daß dagegen das ungekünſtelte Wort der heiligen Schrift Denjenigen, welcher es in rechter Weiſe lieſt, mit göttlichem Geiſte anhaucht und ergreift, da er jenes Licht in ſich trägt, welches, nach der Parabel, die fünf klugen Jungfrauen in ihren Lampen unterhalten."

„Es gibt alſo," fährt er fort, „eine göttliche und eine menſchliche Weisheit, die von uns die Weisheit der Welt genannt wird, und welche vor Gott Thorheit iſt; eine göttliche die verſchieden iſt von der menſchlichen, inſofern ſie eben göttlich iſt und durch göttliche Gnade Denen zu Theil wird, welche durch gehörige Vorbereitung ſich zu ihrer Aufnahme geeignet machten, vorzüglich aber Denen die den Unterſchied von beiden kennend, in ihrem Gebet ſich an Gott zu wenden pflegen mit den Worten: „„Wenn auch einer vollkommen wäre vor den Augen der Menſchen, ſo wird er doch für nichts erachtet werden, wenn er jene Weisheit entbehrt, welche du verleihſt.““ Die menſchliche Weisheit nennen wir deßhalb eine Uebungsſchule der Seele, das Ziel und der Zweck dagegen liegt in der göttlichen Weisheit, welche auch von Jemandem eine unvergängliche Speiſe genannt wird. Doch iſt dieſe höhere

---

1) Contra Celsum cap. VI. pag. 309. *Ὅρα οὖν τὴν διαφορὰν τοῦ καλῶς λελεγμένου ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, καὶ τῶν εἰρημένων ἐν τοῖς προφήταις περὶ τοῦ φωτὸς τῶν μακαρίων· καὶ ἄρα, ὅτι ἡ μὲν ἐν Πλάτωνι περὶ τούτου ἀλήθεια οὐδὲν ὡς πρὸς εἰλικρινῆ εὐσέβειαν ὤνησε τοὺς ἐντυγχανοντας, ἀλλ' οὐδ' αὐτὸν τὸν τοιαῦτα περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ φιλοσοφήσαντα· ἡ δὲ τῶν θείων γραμμάτων εὐτελὴς λέξις ἐνθουσιᾶν πεποίηκε τοὺς γνησίως ἐντυγχάνοντας αὐτῇ· κ. τ. λ.*

göttliche Weisheit verſchieden vom Glauben, nimmt aber die erſte Stelle ein unter den göttlichen Charismen.“ [1])

Was darum auch Schönes aus Platon's Phädrus und aus deſſen Briefen angeführt werden mag, er antwortet darauf: „Es ſei das Alles zwar mit ſehr viel Wahrſcheinlichkeit und Ueberredungskraft geſprochen, habe aber nicht einmal bei dem Philoſophen ſelbſt ſo viel Erfolg gehabt, ihn zur wahren Frömmigkeit und zur Verehrung des Schöpfers des Univerſums zu bekehren und von ſeinem Aberglauben abzubringen.“ [2])

Nachdem er dann mehrere Stellen der heiligen Schrift über die Erhabenheit und Unergründlichkeit Gottes angeführt hat, die er jenen Stellen Platon's von dem unausſprechlichen Weſen des höchſten Gutes entgegengeſtellt, ſagt er: „Dieſe wenigen Stellen habe ich aus den vielen Mittheilungen heiliger Männer über Gott ausgehoben, um zu zeigen, daß ſie eine viel höhere Würde in ſich tragen, als die bewunderten platoniſchen Reden, wenn man nur Augen hat die vermögend ſind dies hehre Weſen der heiligen Schrift und der göttlichen Worte der Propheten zu ſchauen.“ [3]) Und fährt dann fort: „Die menſchliche Seele trägt zwar den Drang in ſich, alles dies (was Platon im Phädrus u. ſ. w. berichtet) zu erkennen, und ſtrebt nach dem, was ihrer Natur verwandt iſt, doch iſt ſie nicht fähig, dasſelbe zu erreichen.“ [4])

Schon daraus, daß Origenes gerade der ſtolzen Form der platoniſchen Philoſophie ſo nachdrücklich den einfachen chriſtlichen Offenbarungsinhalt gegenüberſtellt und darin eben das Eigenthümliche des Gegenſatzes erblickt, — ſehen wir, daß auch er den Logos spermaticos, welchen er dem Platon zutheilte, nicht für irgend eine höhere göttliche Mittheilung von beſonderen Wahrheiten, ſondern nur für das natürliche Vernunftlicht gehalten habe, welches ſich aus der Offenbarung Gottes in der Natur einige Erkenntniß über ihn erworben und dieſe mit der glanzvollſten Form ausgeſtattet habe.

So bleibt denn auch Origenes der Anſicht treu, daß Platon nicht

---

1) Ibid. cap. 13. pag. 322. *Οὐκοῦν κατὰ ταῦτα ἡ μέν τις θεία σοφία ἐστὶν, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη· καὶ ἡ μὲν ἀνθρωπίνη ἐστὶν ἡ καθ' ἡμᾶς λεγομένη σοφία τοῦ κόσμου, ἥτις ἐστὶ μωρία παρὰ τῷ Θεῷ. ἡ δὲ θεία, καὶ ἑτέρα παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην, εἴπερ ἐστὶ θεία, χάριτι θεοῦ δωρουμένου αὐτὴν τοῖς ἑαυτοὺς ἐπιτηδείους πρὸς παραδοχὴν αὐτῆς κατασκευάσασι παραγίνεται· κ. τ. λ*

2) Ibid. cap. 17. pag. 328 u. 329.

3) Ibid. cap. 18. pag. 330.

4) Ibid. cap. 18. pag. 331. *Ἡ οὖν ἀνθρωπίνη ψυχὴ περὶ αὐτὰ ὀρέγεται μαθεῖν, ποῖα ἄττα ἐστὶ, βλέπουσα εἰς τὰ αὐτῆς συγγενῆ ὧν οὐδὲν ἱκανῶς ἔχει.*

die Wahrheit selbst erfaßt habe, und daß seine Philosophie gleichsam nur ein beiläufiges Conterfei von ihr biete, so weit sie sich in dem gottähnlichen Geiste abspiegelt. Und selbst wo er in den Zügen dieses Conterfei's die höchste Aehnlichkeit mit der wirklichen Wahrheit findet, verliert er nie aus dem Auge, daß es doch nur ein Kunstwerk menschlichen Denkens sei, welches nicht die Kraft der göttlichen Wahrheit in sich trage. — Seine ganze Schrift „Contra Celsum" durchzieht der Gedanke, daß die Wahrheit, die uns durch die Propheten verheißen, durch Christus gegeben, durch die Apostel verkündet wurde, in der Philosophie Platon's voraus geahnt und in allgemeinen Umrissen angedeutet worden sei, indem sein höher gesteigertes Bedürfniß nach der Wahrheit sie gleichsam in Gedanken zu anticipiren suchte. Platon war so dem Wanderer in der Wüste gleich, welcher das ersehnte Land, dem er entgegenzieht, in Luftspiegelungen um so deutlicher voranssieht, je höher sich seine Sehnsucht darnach steigert.

Augustinus wollen wir unter den alten Kirchenlehrern als letzten Zeugen des christlichen Bewußtseins über die Beziehung der platonischen Philosophie zur christlichen Doctrin noch hören. Sein Zeugniß hat für uns um so höheren Werth, als er zugleich die christliche Wahrheit aufs Tiefsinnigste und Gründlichste verstanden hat, so daß ihm vor allen Anderen ein auf Erfahrung und Geist gegründetes Urtheil über deren gegenseitiges Verhältniß zusteht; denn nach seinem eigenen Zeugnisse war die platonische Philosophie ein Mittel in der Hand der Vorsehung, ihn aus der manichäischen Verirrung zur Wahrheit des Christenthums zurückzuführen.

Es ist demnach eine offen daliegende Thatsache seiner Lebenserfahrung, wie weit es vom Platonismus zum Christenthume ist, und um wie viel näher er ihm steht als die Finsterniß und Lüge des Manichäismus, aus dem er herausgetreten war. Er spricht sich deßhalb auch öfters in seinen Schriften über die platonische Philosophie und über ihr Verhältniß zum Christenthume aus. Es war ihm ein Bedürfniß dieses Verhältniß, welches sich ihm mit so viel Nutzen und Erfolg geklärt hatte, auch für alle Zukunft recht klar auszusprechen. Wir wählen zu diesem Zwecke einige der bedeutendsten Stellen aus seinen Schriften aus.

In seiner Schrift „de civitate Dei"[1]) deutet er an, daß den platonischen Begriffen über das Wesen Gottes die fehlende Wahrheit erst

1) Lib. X, 29, 1.

in der chriſtlichen Dreieinigkeitslehre in ihrer vollen Bedeutung entgegengekommen ſei, und fährt dann, die platoniſche Philoſophenſchule apoſtrophirend, alſo fort:[1]) „Obgleich ihr hierfür (für die Begriffe über Gott) ganz unentſprechende Ausdrücke gebraucht, ſo ſeht ihr doch einigermaßen, gleichſam wie im matten Dämmerlichte und mit unklarer Vorſtellung, wo eigentlich das Ziel liegt: aber die Menſchwerdung des unwandelbaren Gottesſohnes, durch den wir erlöſt ſind und das erreichen können was wir glauben und zum Theil auch wiſſen, dieſe wollt ihr nicht anerkennen. So erblicket ihr nun zwar wohl, aber nur aus der Ferne, wie mit umdüſtertem Auge, das Vaterland, wo wir unſere bleibende Ruhe finden ſollen, wiſſet aber den Weg nicht, auf dem wir dahin gelangen können.“ Wir ſehen, die Philoſophie ſteht nach ſeiner Anſicht nicht in dem Beſitze der Wahrheit, ſondern vermag nur Begriffe zu bieten, welche eine entfernte Aehnlichkeit mit ihr haben, weil ſie aus dem Bedürfniß nach ihr conſtruirt und geformt ſind.

Am tiefſinnigſten und mit der deutlichen Abſicht die Frage zu erſchöpfen, behandelt er ſie aber in ſeinen Confeſſionen. Nachdem er nämlich dort erzählt hat, wie er durch die Schriften der Platoniker von dem Manichäismus bekehrt worden ſei, gibt er ſeiner Ueberzeugung über den Werth der platoniſchen Philoſophie in folgenden herrlichen Worten Ausdruck:[2]) „Ich las dann jene Schriften der Platoniker und als ich

1) Ubi, esti verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualiterenmque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit: sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa, quae credimus, vel ex quantulacumque parte intelligimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est; sed viam, qua eundum est, non tenetis l. l.

2) Confess. VII. 20. Sed tunc lectis Platonicorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaererem incorpoream veritatem, invisibilia tua per ea quae facta sunt, intellecta conspexi: et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sineret, certus, esse te et infinitum esse, nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi; et vere to esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu aliter aut aliter: caetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt. Certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. Garriebam plane quasi peritus: et nisi in Christo salvatore nostro viam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem. Jam enim coeperam velle videri sapiens, plenus poena mea: et non flebam, insuper et inflabar scientia.

Ubi enim erat illa aedificans charitas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus? Aut quando illi libri me docerent eam? In quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere: ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem: et cum postea in libris

durch ſie angeregt nach der körperloſen Wahrheit ſuchte, erkannte ich, was von dir, o Herr, unſichtbar iſt, durch das, was geſchaffen worden iſt. Da fühlte ich voll Beſchämung, was meine verdüſterte Seele nicht erſchauen konnte, und überzeugte mich, daß du ſeieſt und unendlich ſeieſt, ohne durch begrenzte oder unbegrenzte Räume verbreitet zu ſein und daß du ganz weſenhaft ſeieſt, immer derſelbe und nach keiner Seite und durch keine Bewegung veränderlich, und daß alles Uebrige nur durch dich ſei, ſchon um des Einen unwiderlegbaren Grundes willen, weil es ſei. Davon überzeugte ich mich, doch war ich noch zu ſchwach, dich wirklich zu beſitzen, ich ſchwatzte darüber, als ob ich es verſtände, und doch, wenn ich nicht in Chriſto unſerem Erlöſer deinen Heilsweg geſucht hätte, wäre ich unberathen geblieben und in's Verderben gerathen; denn ſchon fing ich an weiſe ſcheinen zu wollen und befand mich doch in völliger Verwerflichkeit. Ich zerfloß nicht in Reue, ſondern ergoß mich in hohen Gedanken über meine Wiſſenſchaft.

Denn wo blieb jene auferbauliche Liebe, die auf Demuth gründet, und ſo auf Chriſtus, oder wann unterwieſen mich jene Schriften in ihr? Auf ſie ließeſt du mich, wie ich glaube, deßwegen gerathen, bevor ich deine heiligen Bücher kennen lernte, damit ich feſt im Gedächtniß behielte, was ſie bei mir gewirkt haben, und ſo ſpäter, nachdem deine heiligen Bücher mich erquickt und deine ſegnende Hand meine Wunden geheilt hätte, unterſcheiden und beurtheilen könnte, welch' ein Unterſchied ſei zwiſchen dünkelhafter Selbſtvermeſſenheit und demüthigem Bekenntniß, zwiſchen denen, welche ſehen, wohin ſie gehen ſollen, ohne zu erkennen, wie man dahin gelangen könne, und zwiſchen dem Leben, welches hinführt in's glückſelige Vaterland und das nicht blos deſſen Anblick, ſondern eine wirkliche Wohnung in ihm gewährt. Denn wenn ich zuvor mit deinen heiligen Schriften bekannt geweſen wäre, und an den ſüßen Umgang mit denſelben durch dich gewöhnt, hernach auf jene platoniſchen Schriften gerathen wäre, hätten ſie mich entweder vom Fundamente des

---

tuis mansuefactus essem, et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea, discernerem atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem: inter videntes quo eundum sit, nec videntes qua: et vitam ducentem ad beatificam patriam, non tantum cernendam, sed et inhabitandam. Nam si primo sanctis tuis literis informatus essem et in earum familiaritate obdulcuisses mihi, et post in illa volumina incidissem, fortasse aut abripuissent mea fundamenta pietatis: aut si in affectu, quem salubrem imbiberam, perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisquam didicisset.

Glaubens ganz losreißen können, oder, wenn ich auch den heilsamen Eindruck, den sie auf mich gemacht haben, festgehalten hätte, wäre ich vielleicht zu der Meinung gekommen, als ob auch aus jenen Schriften solches gewonnen werden könnte, wenn man sie nur gehörig erfassen würde."

Diese Stelle spricht in reifer allseitiger Entfaltung dieselbe Grundansicht aus, welche wir in den vorhergehenden Kirchenvätern als die katholische kennen lernten. — Hier wie dort ist zugestanden, daß die platonische Philosophie zwar eine beschwingende Kraft habe, und den Geist über die Sinnlichkeit erhebe, indem sie auf ein Gebiet der Wahrheit in weiter, übersinnlicher Ferne hindeute; — aber hier wie dort wird klar, daß sie den Geist nicht über den leeren Aether des bloßen Gedankens hinüber in das wirkliche Reich der Wahrheit zu erheben vermöge. Und mit überzeugender Klarheit legt er die Gefahr dar, welche die platonische Philosophie für denjenigen hat, der die schimmernde Aussicht, die sie eröffnet, für den wirklichen Besitz des Goldes der Wahrheit ansieht, und sich so vom Erwerb und Besitz desselben, in Täuschung befangen abhalten läßt.

Wie lehrreich und bedeutungsvoll sind diese Worte des heiligen Augustinus gegenüber dem Standpunkte der Philosophie unserer Zeit, welche gerade in diesen Irrthum verfiel. Denn darin liegt ja eigentlich ihr Verderben, daß sie ihre Gedanken für ächte Wahrheit hielt und ganz und gar den richtigen Maaßstaab verlor, das Christliche in seinem Werthe und in seinem Unterschiede vom blos natürlich Vernünftigen beurtheilen zu können; — und sie scheiterte so gerade an der Klippe, vor welcher Augustinus in obiger Stelle so eindringlich gewarnt hat. — Sie verlor durchaus das Verständniß dafür, daß die Consequenz des natürlichen Denkens nicht in das Geheimniß der göttlichen Liebe hinüberzuschließen vermöge, und daß wir von dem freien, persönlichen Gott nichts wissen können, was er uns nicht selbst aus freier Liebe geoffenbart habe, da das absolut freie Wesen sich selbst nur auf dem Wege der Freiheit offenbart aber durch kein Gesetz des Denkens erschlossen und geoffenbart werden kann! —

Es scheint uns zur Sache Nichts beizutragen, wenn wir außer den obigen Zeugnissen noch mehrere über das Verhältniß der platonischen Philosophie zum Christenthum anführen würden. Denn wir sehen, es herrscht unter diesen vier bedeutendsten Stimmen im Wesen der Frage eine so vollständige Uebereinstimmung, die sich auch entschieden auf die

Lehre der Kirche gründet, daß wir daran eine sichere Gewährschaft für die Richtigkeit des von uns in dieser Frage eingenommenen Standpunktes zu haben glauben.

Die Scholastik hat die Frage nicht wieder von Neuem und nicht vom Standpunkte des historischen Vergleichs behandelt.

Sie hielt das Resultat der von den Kirchenvätern ausgeprägten Anschauung fest und zog mit systematischer Genauigkeit und Schärfe, nach allen Richtungen hin die Grenzlinien zwischen dem, was blos Resultat der antiken und jeder Philosophie überhaupt, und zwischen dem, was Inhalt der christlichen Offenbarungswahrheit sei, zwischen dem, was das lumen naturale (λόγος σπερματικός), und zwischen dem, was das göttliche Gnadenlicht (lumen gratiae) uns zu gewähren vermöge.

Wir fühlen wohl, daß mit Anführung dieser allgemeinen Urtheile der Väter über das Verhältniß der Philosophie Platon's zur christlichen Lehre — unsere Aufgabe in dieser Beziehung noch nicht erschöpft ist, und daß wir noch die Stimme vieler Väter und Lehrer und in's Besondere die des Eusebius über das Verhältniß Platon's zum Christenthum zu hören hätten.

Doch wir halten es für besser, wenn wir dies bis dahin versparen, wo wir in die Erörterung der einzelnen Theile der platonischen Philosophie selbst eingehen. Für jetzt wollen wir uns begnügen, die allgemeinen Gesichtspunkte hervorgehoben zu haben, unter denen die hervorragendsten unter den Vätern die Philosophie Platon's beurtheilten, um daran zu zeigen, daß der Weg, den wir in unserer Schrift in dieser Frage einschlagen wollen, ein im ursprünglichen christlichen Bewußtsein begründeter sei.

Denn dieser uralte, ächt christliche Standpunkt weiß wohl zu unterscheiden zwischen dem, was Christenthum und zwischen dem, was blos Sache der menschlichen Vernunft ist, und trägt darum von vornherein die Verurtheilung des modernen Subjectivismus in sich, welcher diese Unterscheidung nicht mehr kennt!

Durch eine abermalige Klärung dieser Frage glauben wir uns aber nicht den Vorwurf einer unfruchtbaren und unzeitgemäßen Wiederholung einer längst abgemachten Sache zuzuziehen. Denn indem wir den von alten Zeiten her als ächt christlich erwiesenen Standpunkt, zur Beurtheilung und Aufhellung dieser Frage, auch gegenüber den Ausartungen der mit neuen Waffen ausgerüsteten modernen Philosophie vertheidigen,

befinden wir uns in dem nämlichen Falle, wie die Vertheidiger eines vom Feinde angegriffenen Landes.

Auch dieſe nämlich ſuchen die alten Wehr- und Feſtungspunkte desſelben gegenüber den neuen Angriffswaffen und Kampfesmitteln des neuen Feindes auch mit neuen Vertheidigungsmitteln zu ſchützen und ſicher zu ſtellen.

So werden demnach auch wir das alte Beſitzrecht der katholiſchen Wiſſenſchaft in dieſer Frage als unangreifbar darzulegen und faktiſch klar zu machen ſuchen, daß ein richtiges Verſtändniß über die wahre Bedeutung der platoniſchen Philoſophie gegenüber dem Chriſtenthum, nur auf dieſem Wege gewonnen werden könne.

§. 3. Nähere Beſtimmung unſeres Standpunktes.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß bei unſerer Unterſuchung die glänzende äußere Form der platoniſchen Philoſophie nicht in beſonderen Anſchlag kommt, da es ſich ja hier hauptſächlich um deren Kern und Inhalt handelt.

Denn ſoll ſie ſich, nach der Behauptung der früheren und modernen Gnoſtiker, in Bezug auf den Inhalt mit dem Chriſtenthume meſſen können, ſo müſſen wir ſie auch von dieſer Seite aus Licht ziehen und zu bemeſſen ſuchen.

Mag darum die Form in Platon's Philoſophie immerhin ein Gegenſtand unſerer äſthetiſchen Bewunderung ſein; — gegenüber der chriſtlichen Wahrheit gibt ſie deßhalb doch keinen Ausſchlag.

Mit der bloßen Kunſtform des Denkens kann ſich das Chriſtenthum nicht zu einem Vergleiche herablaſſen, weil es von vorneherein kein Kunſtwerk des Menſchengeiſtes, ſondern ein Werk göttlicher Wahrheit, ein Werk des Weſens und des Lebens iſt, welches nur dasjenige auf gleicher Stufe mit ſich anerkennen kann, was an Inhalt und Weſen einen Vergleich mit ihm zuläßt.

Wir werden alſo nicht, wie die Schüler der modernen Philoſophie, in überſchwänglicher Bewunderung außen vor dem marmornen Säulenbau des platoniſchen Gedankentempels ſtehen bleiben und werden nicht wie ſie, wegen des ſchönen Aeußeren, uns in das Innere den chriſtlichen Gott hineinträumen.

Wir gehen vielmehr gleich in das Innere hinein und unterſuchen, ob das ſchön geſchmückte Aeußere auch würdigen Raum und Wohnung

biete, daß darin die Majeſtät Gottes mit ihrer Macht und Liebe thronen könne.

Unſere Unterſuchung wird alſo gleich von vorneherein fragen, was wußte Platon von Gott, dem Urgrund aller Wahrheit? — Von hier aus werden wir ſeinen Vergleich mit dem Chriſtenthume aufnehmen, weil, wenn daſſelbe, wie Hegel und viele Andere behaupten, in der platoniſchen Philoſophie ſchon begründet wäre, nothwendigerweiſe die Lehre von Gott der Eckſtein dieſer Grundlage ſein müßte.

Ueberdies glauben wir aber, daß nach Aufhellung dieſer Frage auch der Bau des platoniſchen Syſtems, ſo weit wir es ins Auge faſſen müſſen, beſſer verſtanden werden könne; denn im Grunde nimmt doch jeder Theil deſſelben ſeine Richtung auf die Erkenntniß des Göttlichen. Iſt einmal dieſer Punkt klar, ſo kann alles Uebrige beſſer verſtanden und begriffen werden. Bildete doch auch im griechiſchen Tempel das Götterbild, obgleich es dem Baue nicht ſeine Ausgeſtaltung und Conſtruction gab, — wie das chriſtliche Gotteshaus als ausdrucksvolle Glorie das Allerheiligſte umwölbt, — doch immerhin eine Art von Schwerpunkt, um welchen die Conſtruction des ganzen Baues ſich entfaltete. War dieſer Schwerpunkt im antiken Bau auch nicht zur rechten Bedeutung gelangt, ſo beſtimmte er doch wenigſtens im Allgemeinen die Lage und Richtung der äußeren Theile, die ſich in ihrer Ordnung um ihn anſchloſſen.

Ebenſo hat im Syſteme Platon's das Einzelne ſeinen Knotenpunkt in der Idee Gottes, in welche alle conſtructiven Linien und Gedanken des Syſtems auslaufen und einmünden. Wir hoffen dies bei der Ausführung näher begründen zu können. Dieſe unſere Darlegung ſoll darum für jetzt nur eine Andeutung ſein, daß die für unſeren Zweck nothwendige, inhaltliche Betrachtung des platoniſchen Syſtems, die formelle Seite deſſelben nicht unverſtändlich mache.

Wir ſchlagen natürlich einen Weg ein, der dem, auf welchem Platon zur Ausführung ſeines Syſtems vorſchritt, gerade entgegengeſetzt iſt. Denn wir dringen von dem Punkt aus in die Erforſchung deſſelben ein, an dem er ſie ſchloß. Und auch dies ſcheint uns nicht unzweckmäßig zu ſein, denn für unſere Betrachtung des fertigen Syſtems iſt es gewiß ſehr förderlich, den Ziel- und Endpunkt deſſelben gleich von vorneherein klar ins Auge zu faſſen, um von demſelben aus jede Richtung und Wendung ſeines Geiſtes beſſer verſtehen zu können.

Hier glauben wir aber gleich darauf aufmerkſam machen zu müſſen,

daß über die Lehre von Gottes Einheit und Perſönlichkeit, von der Philoſophie Platon's und von dem antiken Denken überhaupt, am wenigſten ſolche Reſultate für unſere Erkenntniß erwartet werden dürfen, wie das Chriſtenthum ſie bietet. Gerade dieſe beiden Lehrpunkte ſind in der chriſtlichen Offenbarung ſo beſtimmt und concret ausgeſprochen, wie es nur dem Worte Gottes möglich iſt. Nur der ſich ſelbſt offenbarende und mittheilende Gott kann ſich ſowohl in ſeiner Einheit als in ſeiner Perſönlichkeit ſo zu erkennen geben, wie wir ihn im Chriſtenthume kennen. — Niemand kann ihn durch ſein Denken ſo erkennen. Nemo novit filium, nisi pater, neque patrem quis novit, nisi filius et cui voluerit filius revelare. Matth. 11, 27. [1]) — Nur auf dem Wege perſönlicher Gottesoffenbarung iſt eine vollkommene Erkenntniß der Einheit und Perſönlichkeit Gottes möglich, weil Gott uns nur ſo in ſeiner Perſönlichkeit und Einheit entgegentritt.

Platon kann alſo, das iſt zum vorhinein klar, ſelbſt wenn er ſich bis auf einen gewiſſen Grad zu dem Begriffe der göttlichen Einheit erhoben und ſogar eine dämmernde Ahnung von der Perſönlichkeit Gottes zu gewinnen vermocht haben ſollte, — dieſe Wahrheit doch nie in jenem Lichte geſchaut haben, in welchem die perſönliche Offenbarung des einen Gottes ſie uns mittheilte. Denn um zu dieſer Höhe der Erkenntniß zu gelangen, hätte Platon Gott durch ein höheres Medium, als die Natur iſt, und mit einem unbeſchränkteren Blick, als ihm die Dialektik bot, erkennen müſſen.

Wohl liegen in der Natur ſehr viele Anhaltspunkte zur Auffindung jener Wahrheiten und auch im Denken ſind viele Richtpunkte gegeben, dieſelben näher zu beſtimmen und die Einheit und Perſönlichkeit Gottes bis auf eine gewiſſe Stufe der Klarheit darzulegen. Aber weder die Natur noch das Denken bilden einen ſo vollkommenen Focus und Spiegel zur Concentration und Reflexion des Begriffes der Einheit und beſonders der Perſönlichkeit Gottes, daß das Heidenthum, deſſen Denken vor der Erlöſung ſo ſehr von der Zerſplitterung des

1) Irenäus ſagt hierüber: Adv. Haeres. IV, 47. edit. Migne: Agnitio enim Patris, Filius: agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata; et propter hoc Dominus dicébat. Nemo cognoseit Filium, nisi Pater neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit. Revelaverit enim, non solum in futurum dictum est, quasi tunc incipéret Verbum manifestare Patrem, cum de Maria natus, sed communiter per totum tempus positum est. Der Sohn offenbarte den Vater in den Propheten, in der Schöpfung, in der menſchlichen Vernunft und zuletzt in ſeiner eignen Menſchwerdung.

Endlichen betroffen war, denſelben durch die Philoſophie vollkommen hätte gewinnen können.

Außerdem war aber der heidniſche Standpunkt des Denkens, obgleich der natürlich-menſchliche, doch in ſehr getrübtem Zuſtande. Es war auf ihm nicht All' das erreichbar, was das Denken zu leiſten vermag, wenn es von den Vorurtheilen frei iſt, welche es damals trübten.

Immerhin hat aber die heidniſche Philoſophie ſehr hohe Begriffe von Gott zu erreichen vermocht, was gewiß den Irrthum Neuerer widerlegt, welche der natürlichen menſchlichen Vernunft jede höhere Erkenntniß, insbeſondere über Gott, abſprechen wollten, und welche behaupteten, daß der natürlichen Vernunft jede höhere Erkenntniß unzugänglich ſei, und daß man ſelbſt die Erkenntniß der Exiſtenz Gottes einzig und allein aus dem chriſtlichen Bewußtſein oder aus der chriſtlichen Offenbarung ſchöpfen müſſe. — Denn war die menſchliche Vernunft, trotz ihrer Trübung, ſelbſt im Heidenthume für höhere Wahrheiten nicht blind, wie viel weniger jetzt, nachdem das Chriſtenthum jene Verblendung, die im Heidenthume über ihr lag, hinweggenommen und ihr das eigene, angeborene Vermögen wieder zurückgegeben hat.

Wir dürfen alſo den Grad der Erkenntniß, welchen die heidniſche Philoſophie in der Lehre von der Einheit und Perſönlichkeit Gottes erreicht hat, nicht zum Maaßſtab von der Tragweite der natürlichen Vernunfterkenntniß überhaupt machen. Man würde darin ebenſo ſehr irren, als wenn man eine Pflanze der Tropenwelt aus dem Wuchs beurtheilen wollte, den ſie in einem nördlichen Klima erreicht.

Nicht minder würde aber auch derjenige irren, welcher die Reſultate der antiken Philoſophie allzu niedrig anſchlagen wollte. Die chriſtliche Offenbarung ſelbſt bezeugt ja ausdrücklich [1]), daß das heidniſche Erkennen aus der reichen Offenbarung Gottes in der Natur viel Licht ſchöpfen und ſehr hohe Begriffe von Gott faſſen konnte, wie ſie auch bezeugt, daß daſſelbe zu ſehr richtigen und ſogar im Gewiſſen verbindenden Begriffen auf dem Gebiete des Sittlichen gelangen konnte und gelangt ſei [2]). Das natürliche Erkennen konnte im Heidenthume nur noch nicht die Vollkommenheit erreichen, zu welcher es die chriſtliche Offenbarung dadurch befähigt hat, daß ſie die Vorurtheile des Heidenthums wegnahm, und ihm weckend und leitend zur Seite ſtand.

1) Röm. 1, 21.
2) Röm. 2, 24.

Wenn wir darum im Folgenden nachzuweiſen verſuchen, daß Platon jene Erkenntniß, die man ihm ſo häufig unterzuſchieben ſucht, entweder noch gar nicht, oder doch in der Vollkommenheit, wie wir im Chriſtenthume, gehabt habe noch haben konnte, ſo wollen wir damit zugleich feſtſtellen, daß das Chriſtenthum uns dieſe Wahrheiten entweder ganz neu mitgetheilt, oder daß es uns doch erſt befähigt habe, ſie auf eine richtigere Weiſe aufzufaſſen.

Wir brauchen kaum beſonders daran zu erinnern, daß wir uns hiemit ganz in Uebereinſtimmung mit der Lehre des heil. Thomas befinden, welcher ausdrücklich ſagt, daß die Offenbarung uns nicht blos in Bezug auf übernatürliche Dinge, die wir durch uns gar nicht zu erkennen im Stande ſeien, Aufſchluß gewähre, ſondern daß ſie uns auch für unſer natürliches Erkennen von weſentlichem Nutzen ſei, indem ſie daſſelbe erleichtere, fördere und gegen Irrthümer ſicher ſtelle [1]). Auch glauben wir uns nicht beſonders gegen den Einwurf verwahren zu müſſen, als ſähen wir die natürliche Erkenntniß in dem Heidenthume für geringer an, als der heil. Paulus uns lehrt, wenn wir ſie für geringer anſehen, als ſie uns das Chriſtenthum zu erreichen befähigt. Denn der heil. Paulus ſagt nur, daß die Heiden mittels des natürlichen Vernunftlichtes ſehr Hohes über Gott und die höheren Beziehungen des Menſchen zu ihm zu erkennen fähig geweſen ſeien, — er ſagt aber durchaus nicht, daß ſie das Höchſte hätten erreichen können, was die natürliche Vernunft überhaupt zu erreichen vermag.

Und um gleich hier an einem concreten Beiſpiele zu zeigen, wie ſehr ſelbſt der helle Geiſt Platon's bei ſeinen Forſchungen von heidniſcher Auffaſſungsweiſe umflort war, — erinnern wir nur an die Lehre von Gottes Einheit und Perſönlichkeit. Wir werden ſehen, daß unſer Philoſoph, ſowie er ſich in ſeinen Forſchungen über einen gewiſſen Grad hinaus dem Begriff der göttlichen Einheit nähern will, denſelben in ein allgemein Göttliches und Ideelles aufzulöſen Gefahr läuft [2]), ſowie er dagegen die Perſönlichkeit Gottes in ſeine Begriffs-

1) Summa theol. P. I. quaest. 1 art. I. Summa philos. lib. I. cap. IV.

2) „Dem göttlichen Platon iſt es mehr gelungen, das Göttliche (τὸ θεῖον) in Allem hervorzuheben, als beſtimmte und feſte Beſtimmungen über Gott als den Perſönlichen, den wahren θεός zu geben," ſagt Staudenmaier, Metaphyſik d. Chriſtenthums. S. 86.

sphäre hereinziehen will, — dieselbe als ein Götterindividuum der griechischen Volksvorstellung aufzufassen genöthigt ist [1]).

Es ist dies eine eigenthümliche Calamität der alten griechischen Philosophie und bezeichnet ein ähnliches Geschick, wie es den Protestantismus heutzutage mit dem Begriff der Kirche betroffen hat. Denn auch dieser löst in ähnlicher Weise den Begriff der Kirche, sowie er dessen Universalität auffassen will, immer in das Nebelbild einer unsichtbaren Geistigkeit auf; sowie er dagegen dessen concrete Wirklichkeit aufzufassen strebt, schrumpft er ihn zum territorialen Nationalkirchenthum, ja zu einem ganz individuellen kirchlichen Bewußtsein zusammen. — So sehr leidet jedes Mal auch die natürliche Anschauungsweise unter den Vorurtheilen des Irrthums, in dem die religiöse Ueberzeugung befangen ist, — das Heidenthum unter den Vorurtheilen der Abgötterei, — und der Protestantismus unter den Vorurtheilen einer Verkennung des Wesens der Kirche, weil er besonders gegen die Lehre von der Kirche gesündigt hat, von der er ebenso abfiel, wie das Heidenthum von der rechten Erkenntniß Gottes.

Diese Stellung des Heidenthums zur Erkenntniß Gottes und zu allen höheren, mit derselben zusammenhängenden Wahrheiten macht es uns erklärlich, warum wir von der heidnischen und sonach auch von der platonischen Philosophie nicht solche Begriffe über Gott erwarten dürfen, wie sie uns die christliche Offenbarung gegeben hat, noch daß sie uns schon alle jene rein speculativen Aufschlüsse über Gott und Göttliches biete, welche die menschliche Vernunft erst unter der Führung und Unterstützung der Offenbarung zu gewinnen vermag.

§. 4. Platon's Lehre von Gottes Existenz.

Platon führt in keinem seiner streng wissenschaftlichen Dialoge einen Beweis für das Dasein Gottes in der Form, an welche wir in den Systemen der christlichen Philosophie und Theologie gewöhnt sind. Erst in den Büchern über die Gesetze, und zwar im X. Buch, finden wir einen förmlichen Beweis, daß es Götter gebe und daß dieselben sich um uns bekümmern. Aber wie aus der ganzen Haltung jenes Beweises hervorgeht, hat derselbe zunächst nur den Zweck, das Volks-

1) Dies wird sich uns besonders weiter unten bei der Betrachtung des Timäus aufs Klarste zeigen.

bewußtſein und deſſen Glauben an die Exiſtenz und das Wirken göttlicher Mächte zu befeſtigen. Er ſoll nur das mit dem Glauben an die Götter ſchon beſtehende ſittliche Gefühl durch die Hinweiſung auf die Unläugbarkeit göttlicher Weſen ſchärfen. Die demonſtrative Form des dortigen Beweiſes hat alſo mehr eine praktiſche und populäre Bedeutung.

Dies geht auch ſchon daraus hervor, daß er ſich dort immer des Ausdruckes „Götter" bedient, wogegen in ſeinen ſtreng wiſſenſchaftlichen Dialogen immer Ausdrücke wie „das wahre Sein", „die Idee des Guten" und dergleichen, ſeinen philoſophiſchen Begriff von Gott bezeichnen. Für die Exiſtenz des göttlichen Weſens in dieſem wiſſenſchaftlichen Sinne führt er aber keinen ausgeſprochenen Beweis. Denn dieſelbe iſt ihm ſo gewiß, als die Exiſtenz der Welt, weil Gott ihm als das Urſein, das Urweſen, die Urgüte und die Urwahrheit — kurz als die Idee der Welt ſelbſt erſcheint, ohne welche dieſe ſich gar nicht denken laſſen würde. In der dialektiſchen Erforſchung der Entſtehung und der Ordnung der Welt, ſowie der ſittlichen und intellectuellen Ideen im Menſchen, tritt darum die Idee des göttlichen Seins von ſelbſt als diejenige hervor, in der alles Uebrige culminirt, wie Alles in ihr beſteht. Das Daſein Gottes iſt unſerem Forſcher darum wiſſenſchaftlich ebenſo ſicher, als jede andere ſeiner Ideen. Es iſt bewieſen durch die Conſequenz ſeines Syſtems.

Freilich könnte hiergegen eingewendet werden, daß Platon ja im Phädrus einen directen Beweis für die Exiſtenz des göttlichen Weſens aufſtelle, und daß von uns ſelbſt jene Stelle ſo aufgefaßt werde. Bei näherer Prüfung jedoch zeigt es ſich, daß es Platon auch an jener Stelle zunächſt nur um die Unterſuchung des Weſens der Seele, der menſchlichen und göttlichen, zu thun war. Und erſt indem er nachweiſt, daß die Seele das uranfängliche, ungewordene und unſterbliche Sein ſei, das ſeinen vollen Ausdruck nur im göttlichen Sein findet, ergibt ſich die Erkenntniß des Daſeins Gottes aus dem Weſen der auf ihre Idee zurückgeführten Seele. Obgleich der Beweis der Seele als des Uranfänglichen, ſo zuletzt doch zugleich ein Zeugniß für das Daſein der göttlichen Urſeele wird, ſo iſt doch dieſe pſychologiſche Darlegung kein directer Beweis des Daſeins Gottes im Sinne und in der Weiſe der chriſtlichen Philoſophie. Er erſcheint nur als das nothwendige Ergebniß der Anſicht Platon's, daß alles Sein weſentlich mit Gott zuſam-

menhänge, weßhalb denn auch die Erörterung des Weſens der Seele, nach dem ganzen Umfang ihres Seins, ihn nothwendig auf das göttliche Weſen ſelbſt zurückführt.

Platon ſteht alſo ſchon hier auf einem von der chriſtlichen Philoſophie ganz verſchiedenen Standpunkt. Dieſe beweiſt das Daſein Gottes als ein Eigenes für ſich — als ein Transcendentales, aus dem Daſein der Welt. — Platon beweiſt nur mit der vollkommenen Darlegung des Weſens der Dinge, zugleich das Daſein Gottes, weil nach ſeiner Anſicht alle Dinge ihrem Weſen nach in Gott gipfeln. Die chriſtliche Wiſſenſchaft findet in der Erkenntniß der Welt nur die Grundlage zum Beweis für das Daſein Gottes, während Platon in dem vollen Begriff der Welt ſchon das Daſein Gottes mit einbegriffen findet.

Und merkwürdig! In dem Maße, als die neuere Philoſophie (in der oben erörterten Weiſe) vom Chriſtenthum abwich, fing ſie ebenfalls an, das Daſein Gottes nur für eine Completirung des Exiſtenz-Begriffes der Welt zu halten und die Meinung zu faſſen, daß Gottes Exiſtenz in der Exiſtenz-Sphäre der Welt eingeſchloſſen ſei. — Kant ſuchte daher die früheren Schulbeweiſe, welche das Daſein Gottes als ein überweltliches darzulegen ſuchten, eben wegen dieſes ihres tränscendentalen Charakters, als ſich ſelbſt widerſprechend hinzuſtellen, indem er von der Vorausſetzung ausging, daß das Endliche nicht als Grundlage zum Beweiſe eines transcendentalen, unendlichen Weſens genommen werden könne. Er ſtellt dann ſtatt aller früheren Beweiſe den einen moraliſchen auf, in welchem das Daſein Gottes als Completirung der ſittlichen Weltordnung und Gott nur als das moraliſche Ausgleichungsprinzip derſelben erſcheint.

Bei Hegel dagegen tritt das Daſein Gottes im Vollbewußtſein der Philoſophie hervor, in deren Syſtem ſich die Welt durch das Denken zum göttlichen Bewußtſein ſteigert und transformirt. Nach Hegel'ſcher Auffaſſung iſt darum das philoſophiſche Syſtem in all' ſeinen Momenten eine Lehre von Gott und ein Beweis von deſſen Daſein. Dieſe Naivetät, mit welcher die moderne Speculation das Daſein Gottes dadurch ſchon bewieſen glaubt, daß ſie ihr Syſtem der abſoluten Vernunftwiſſenſchaft als das zu ſich ſelbſt gekommene Göttliche hinſtellen will, iſt aber ſicherlich kein beſonderer Vorzug, mit dem ſie ſich brüſten könnte. Man hat freilich ſo keine weitere Mühe, beſondere Beweiſe des Daſeins Gottes aufzuſtellen, aber

Gott ist nach dieser Auffassung auch nichts Besonderes für sich, sondern nur die philosophische Idee in vollkommenstem Selbstbewußtsein. Und wenn Hegel nichts desto weniger auch die alten Beweise des Daseins Gottes in sein System aufnimmt, so thut er dieses nur, um das philosophische Bewußtsein zu seinem Abschlusse zu bringen, da dasselbe als das eigentliche Gottesbewußtsein, in seiner vollständigen Darlegung, ebenso gut das Dasein Gottes als sein eigenes Dasein erweist. [1])

Wie sehr diese Verirrung der modernen Speculation dem Heidenthum verwandt ist, sehen wir aus ihrer Zusammenstellung mit der platonischen Auffassung des Daseins Gottes. Bei Platon finden wir das Original, von dem diese moderne Speculation nur die effectvolle Copie besitzt. Ja, er hat das Dasein Gottes noch würdevoll als Completirung seiner eigenen großen Werke aufgefaßt, während es in der modernen Speculation nur als die Krone erscheint, welche das menschliche Gedankenwerk sich selbst aufsetzt.

Wie sehr ist durch diese, die Existenz Gottes mit dem menschlichen Bewußtsein zusammenflechtende Auffassung des modernen Pantheismus, die einfache christliche Wahrheit entstellt! Denn die christliche Philosophie faßt die Lehre vom Dasein und Wesen Gottes durchaus transcendental auf. Sie schließt also die Ansicht, daß Gott nur der Vollbegriff der Dinge, oder daß er blos das vollendete philosophische Bewußtsein sei, absolut aus. Gott erscheint in der christlichen Philosophie als die absolute Wahrheit und als das absolute Wesen, welches doch zugleich alle Wahrheit und alles Wesen bedingt, bestimmt und beherrscht. In der griechischen und insbesondere in der platonischen Philosophie erscheint dagegen Gott an und für sich unbestimmt, und nur seine Beziehung zu der Schöpfung tritt ins Auge, und zwar so, daß er nur als die Uridee alles geschöpflichen Seins und Lebens erscheint. Die Erkenntniß seines Wesens fällt so mit der Erkenntniß seiner Beziehung zur Schöpfung zusammen.

Um daher unsern obigen Vergleich aus der Baukunst hier noch einmal anzuwenden, sagen wir: Wie im christlichen Tempel die Kuppel zur

---

1) In den Beweisen vom Dasein Gottes, welche als Anhang seiner Religionsphilosophie beigegeben sind, sagt er, diese Beweise enthielten nur das ausgesprochene Bewußtsein über den Gang, den die Erhebung des Menschen zu Gott nehme. Darum entspricht auch blos das ontologische Argument, welches von der Mangelhaftigkeit des Subjectiven ausgeht, dem in sich vertieften christlichen Geist, der sich der Endlichkeit seiner Subjectivität bewußt wird. Vgl. Erdmann III, 2. S. 834 u. 835.

Bekrönung des Altars, in welchem der gegenwärtige Gott thront, als selbstständiges Glied über den ganzen Bau hervorragt, ja im byzantinischen Styl sich denselben sogar unterordnet, so erhebt sich im Kreise der christlichen Wahrheiten die Lehre von der Existenz und von dem Wesen Gottes so selbstständig und bedeutsam über alle andere Wahrheitskreise, daß sie dieselben an Wichtigkeit weit überragt und sich unterordnet.

Und wie im antiken Tempel die Bedeutsamkeit des Gottesbildes gegenüber dem Ganzen des Baues zurücktritt, so tritt auch die Idee Gottes im Tempelbau des Systems der platonischen Philosophie zurück und erscheint nicht transcendental, sondern immanent!

Da aber Platon Gott in seiner Einheit nur als das Centrum der Dinge auffaßt, verfällt er dem Pantheismus, [1]) wie er auf der andern Seite, wenn er seine Macht und Lebensfülle auffaßt, dem Polytheismus zu verfallen Gefahr läuft. Was der griechischen Architektur nicht gelungen ist, das gelang auch der griechischen Philosophie nicht. Sie vermochte Gott im Bau des Systems nicht seine absolute Bedeutung und Wesenheit zuzuerkennen. Es kann deßhalb kaum ein naiveres Mißverständniß als das C. Ph. Fischer's gedacht werden, Platon habe Gottes Wesen als das Absolute [2]) gefaßt. [3]) Denn zu diesem Begriff hat die heidnische Philosophie gar nicht vorzudringen vermocht; er ist spezifisches Resultat der christlichen Forschung, aus welcher man ihn in die alte Philosophie zu importiren suchte. Um uns von diesem und von Anderm, was wir in früheren Sätzen schon bemerkten, näher zu überzeugen, wollen wir nun an die Darstellung der Lehre Platon's vom Dasein Gottes schreiten.

Und da am Bau der platonischen Philosophie, nebst der psychologischen Vorhalle, drei Hauptgliederungen des ganzen Gedankensystems hervortreten, nämlich: Dialektik, Ethik und

1) Vergl. Freiburger Kirchenlexicon Band 8, S. 503 unten.

2) Universam Platonis philosophiam ethicam esse, jam eo cernitur, quod boni ideam absolutam cogitat, et ab hac idea quaecumque vera et pulchra sunt cum in vita tum in scientia aut arte repetit, sagt derselbe de Hell. philos. princ. p. 47. Der geistreiche Forscher übersieht ganz, daß Platon, gerade weil er die Idee des Guten nur als die centrale Lebens- und Wesensquelle aller Dinge auffaßt, Gott in ihr durchaus nicht als absolutes Wesen erkannt habe.

3) Freib. Kirchenlex. l. l. S. 504, wo es heißt: Der Begriff Gottes als eines absoluten Wesens, das sich in sich selbst unterscheidet und in dieser Selbstunterscheidung zugleich als einheitliches Sein erfaßt, worin eben der Begriff der Persönlichkeit liegt, findet sich bei Platon nicht, und eben darum kann der Begriff der christlichen Trinität ebensowenig bei ihm gesucht und gefunden werden.

Physik, so finden wir auch das Dasein Gottes in vierfacher Weise in dem Gedanken seines Systems entwickelt: Gottes Dasein ergibt sich sowohl aus der Psychologie, als aus der Dialektik, als aus der Ethik und Physik. Untersuchen wir das Einzelne des Näheren.

§. 5. Psychologische Entwicklung des Daseins Gottes.

Im Phädros sagt Platon, es gäbe eine Art Wahnsinn, welcher Folge göttlicher Begeisterung sei.[1]) Dieser befähige uns, dem wahrhaft Schönen mit Liebe nachzustreben und erschließe unser Verständniß für dasselbe.[2]) Um nun durch Induction klar zu machen, wie aus der göttlichen Urseele diese Begeisterung (göttl. Wahnsinn) der menschlichen Seele zukomme, geht er zurück auf den Ursprung und auf das Wesen der Seele an und für sich, „sowohl der göttlichen als menschlichen, um dieselbe durch Beobachtung ihrer Begegnisse und Bestrebungen (*πάθη καὶ ἔργα*) zu erkennen" —[3]) und fährt dann fort:[4])

„Jede Seele ist unsterblich; denn das stets Bewegte ist unsterblich. Bei demjenigen aber, welches Anderes in Bewegung setzt und von einem Andern in Bewegung gesetzt wird, tritt mit dem Stillstand der Bewegung auch ein Stillstand des Lebens ein. Nur das sich selbst Bewegende hört, weil es nie von sich selbst abläßt, auch nie auf sich zu bewegen und wird so auch für das Andere, welches bewegt wird, Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang selbst ist ein Nichtgewordenes; denn Alles was wird, muß nothwendig von dem Anfang aus werden, er selbst aber durchaus nicht von etwas Anderem; denn wenn der Anfang von irgend Etwas sein Dasein hätte, so wäre kein Anfang des Daseins. — Weil er also ein Nichtgewordenes ist, muß er nothwendig auch ein Unvergängliches sein. Denn fürwahr, ginge der Anfang unter, dann wäre weder sein Werden durch ein Anderes, noch das Werden eines Andern

---

1) Phädros 244a. *νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης.*

2) Ibid. 245a. *Τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν· ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, κ. τ. λ.*

3) Ibid. 245b.

4) Ibid. 245–246.

durch ihn möglich, da ja Alles vom Anfang aus werden muß. Anfang der Bewegung iſt alſo das ſich ſelbſt Bewegende.“ [1])

„Dieſes kann aber weder vergehen noch entſtehen, ſonſt müßte der ganze Himmel und alles Werden zuſammenfallen und ſtille ſtehen, und könnte niemals wieder durch etwas in Bewegung geſetzt werden. Indem aber ſo das ſich von ſelbſt Bewegende ein Unſterbliches iſt, nehmen wir keinen Anſtand, gerade dieſes für das Weſen der Seele zu erklären,[2]) denn jeglicher Körper, welcher Bewegung von Außen erhält, iſt unbeſeelt; wer ſie aber von innen und aus ihm ſelbſt erhält, der iſt beſeelt, da dieſes ja eben das Weſen der Seele iſt. Wenn aber das ſich ſo verhält, daß kein Anderes als die Seele das ſich ſelbſt Bewegende iſt, ſo iſt die Seele nothwendig auch ein Nichtgewordenes und Unſterbliches.“ [3])

Wir ſehen, indem Platon von der Idee der Seele, von ihrem Weſen an und für ſich ſpricht, faßt er ſie als das ſich ſelbſt und alles andere Bewegende, Anfangsloſe, nicht Gewordene, Unſterbliche, welches ſeiner innerſten Bedeutung nach Grund aller Dinge iſt, dem Weſen nach den Anfang alles Seins in ſich ſchließt, und als dies eben die Gottheit ſelbſt iſt. Weil aber ſo die göttliche Urſeele nur als der Grund und Anfang aller Bewegung aufgefaßt wird, iſt der Begriff des Abſoluten vollſtändig von ihr ausgeſchloſſen, indem ſie ja auf dieſe Weiſe nur im Verhältniß zu den Dingen definirt iſt.

Nachdem Platon ſo in der Seele den Urquell alles Seins und Lebens aufgedeckt hat, unterſucht er weiter, durch welche Beſtrebungen und Begegniſſe die einzelnen Seelenexiſtenzen ſich aus jener Seelenſphäre losgeſchwungen und herausgebildet haben, und kommt dann wie von ſelbſt dazu, im allgemeinen urſprünglichen Seelenweſen eine

1) Phädr. 245c. *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτὸ οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον· ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός. εἰ γὰρ ἐκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο· ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι· ἀρχῆς γάρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἐκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴ περ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι· οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν.*

2) *Ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται.* ibid. 246d.

3) *Εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, — ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.* ibid.

höhere und niedere Sphäre zu unterscheiden. Aus der höheren Sphäre läßt er die Seelen der göttlichen Wesen, aus der niederen dagegen, in welcher der Zug des Körperlichen vorherrschend ist, läßt er die irdischen Seelen der Menschen und der übrigen Wesen hervorgehen, deren Natur in dem Maaß edler ist, als das Seelenwesen, das in ihnen lebt, sich der höheren Ordnung nähert, und sich in dem Maaß unedler zeigt, als es der Influenz des Irdischen hingegeben ist. Die Götter wie die Menschen und alle Wesen sind aus der göttlichen Urseele beseelt, nur mit dem Unterschied, daß sich dieselbe in dem göttlichen Wesen in reinerer, in den Menschen und anderen irdischen Dingen, in unreinerer Form offenbart, so daß es auf der einen Seite als rein Göttliches die Seele des Himmels, wie auf der andern, die Weltseele — die Seele der Menschen und der anderen Wesen — bildet.

Aus diesem Wesenszusammenhange mit dem göttlichen Grunde des Alls, erklärt sich dann Platon jenen Einfluß des Göttlichen auf den Menschen, jene κατοκωχή τε καὶ μανία, d. h. jene göttliche Begeisterung für Weisheit und Schönheit und alles Edle und für jegliche Idee, die wie das Feuer eines heiligen Wahnsinns von der Esse des göttlichen Seelenherdes zündend in jede einzelne Seele herabfalle und das schlummernde göttliche Leben in ihr aufwecke.

Die Erklärung des Grundes, warum der menschlichen Seele so vorzügliche Keime und Triebe des Göttlichen innewohnen, führt unsern Philosophen auf die Darlegung des göttlichen Grundes der Seele und so natürlich auf die göttliche Urseele selbst zurück, indem er aus dem Zusammenhang mit dieser, eben jene höheren Gaben ableitet. — Der Beweis des Daseins Gottes ist also ein durchaus indirecter. Es erklärt sich dies aber daraus, daß Platon das Dasein Gottes nicht als transcendentales und absolutes, sondern nur als letzten Grund jeglicher Seele und Bewegung auffaßt.

Was nun den lebendigen Zusammenhang zwischen den einzelnen Menschenseelen und der göttlichen Urseele betrifft, — wodurch jene mit höheren Kräften und Fähigkeiten ausgerüstet werden, — so müssen wir uns hiebei vor jeder Verwechselung des Begriffes unserer christlichen Gnadenkraft mit jener θεία μανία des Platon hüten. Denn die christliche Gnade beruht auf einer freien Mittheilung Gottes an die freie Kraftthätigkeit des Menschen; — die Beziehung, welche die Gnade zwischen Gott und der Seele herstellt, ist also eine übernatürliche. Platon's θεία μανία dagegen kommt nur der höheren Na-

tur der Seele zu; ſie ſteigert dieſelbe und richtet ſie auf das Göttliche hin, von dem ſie abſtammt. — Platon erklärt ſich dieſelbe deßhalb auch aus der Natur des Menſchen, die er zu dieſem Zwecke unterſucht. — Die *θεία μανία* iſt ſonach nur die höhere Naturbeziehung des Menſchen zu Gott. Allerdings hat ſie ſich bei Platon an die Stelle geſetzt, welche jetzt die Gnade zwiſchen Gott und den Menſchen einnimmt, aber deßwegen iſt ſie durchaus noch nicht die Gnade.

Was den obenerwähnten Gedanken Platon's von einer Doppelſphäre der Seele betrifft, ſo beſpricht er denſelben ausführlicher in folgenden Sätzen des Phädros (246 b.) [1]) „Dieſes ganze Seelenweſen nun waltet über dem Unbeſeelten und umſchweift den ganzen Himmel verſchiedenartig genaturt unter den verſchiedenen Geſtalten. Die vollkommene und beſchwingte ſchwebt himmelan und beherrſcht die ganze Welt; jener, der die Schwinge entfiel (d. h. in welcher der Zug nach unten und nach dem Stofflichen vorwiegt), ſinkt herab, bis ſie auf etwas Feſtes ſtößt, in dem ſie wohnen bleibt, und einen irdiſchen Leib (*γήϊνον σῶμα*) annimmt, der durch ihre Kraft ſich nun ſelbſt zu bewegen ſcheint. Dieſes Ganze, Seele und Leib mit einander vereint, wird dann ein lebendes Weſen genannt und erhält den Beinamen ſterblich. Das Unſterbliche dagegen ſtellen wir uns, — aber nicht aus einem klar erörterten Grund, da wir es ja weder geſehen noch einen beſtimmten Begriff von ihm haben, als Gott vor: als ein unſterbliches Weſen, das eine Seele und einen Leib hat, die aber beide für ewige Zeiten mit einander geeinet ſind."

Wir ſehen, auch hier faßt Platon alles Seeliſche unter einem urſprünglichen Geſammtbegriffe auf und läßt es als ſolches herrſchen über das Unbeſeelte, aber ſo, daß das höhere Göttliche auch hoch oben waltet, während das Unedlere in die ſinnliche Körperwelt herabſinkt und ſich hier verkörpert. — Die Spaltung in dem urſprünglich zuſammengehörenden einen Seelenweſen, ſtellt aber Platon als mythologiſchen Vor-

1) *Πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη· τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ· ἡ δὲ πτεροῤῥυήσασα φέρεται, ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λάβουσα, αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν. ζῶον τὸ ξύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα σχοῦσα, θνητὸν τ' ἴσχει ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν, οὔτε ἰδόντες οὔθ' ἱκανῶς νοήσαντες, θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα.*

gang ſo dar: Er denkt ſich (Phaedros 246-247) die Seele als ein Geſpann mit zwei Roſſen (den beiden Seelenkräften) und einem Führer (der Vernunft). Bei den Göttern nun ſeien beide Roſſe edel und gut, bei den anderen Weſen jedoch gemiſcht,[1]) das eine nämlich gut und edel, da es die muthige, ſtrebſame Kraft der Seele, das andere dagegen unedel, da es die niedere begierdevolle Seite derſelben darſtellt. Alles Schöne, Weiſe und Gute liege im Göttlichen und es werde durch dasſelbe unſerer Seele höhere Schwungkraft genährt und und geſtärkt, wie ſie im Gegentheil durch das Unſchöne und Schlechte geſchwächt und verderbt werde.[2])

So ſeien denn vor dieſer jetzigen Welt die Seelen alle, der Götter und Menſchen, unter der Anführung des Zeus in Geſtalt des eben beſchriebenen Zweigeſpannes himmelaufwärts gefahren, das Göttliche — das wahre Sein (*τὸ ὀντως ὄν*) zu ſchauen; — nur die Heſtia ſei in der Götterwohnung zurückgeblieben! — Den Seelen der Götter nun ſei es leicht geweſen, mit ihrem Geſpann auf der obern Seite des Himmels das wahre, unveränderliche Sein zu ſchauen[3]) und ſo dieſer Weide für ewig theilhaftig zu werden. Die anderen Seelen aber ſeien durch das unedle Roß herabgezerrt worden, ſo daß manche faſt gar nicht aufwärts gekommen und nur wenig vom wahren Sein geſchaut, und darum ſehr tief herabgefallen und in niederen Geſtalten verkörpert worden ſeien. Andere wieder ſeien mit vieler Mühe wohl höher, Andere ſogar ſehr hoch hinaufgekommen und hätten viel vom wahren Sein erblickt und einen tiefen Eindruck desſelben in ſich aufgenommen und dieſe hätten deßhalb nach ihrem Sturze auch eine lebendige Erinnerung an dasſelbe bewahrt, und ſeien darum auch in menſchliche Geſtalten übergegangen und die edelſten unter ihnen ſeien die Philoſophen. — So oft nun dieſe etwas Schönes und Wahres ſehen, ſo erinnere ſie dasſelbe an das Göttliche, was ſie ehedem geſchaut, und erfülle ſie mit Freude und Begeiſterung dafür![4])

Wir werden ſpäter noch öfters auf dieſe mythologiſche Dichtung

---

1) *Ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου· θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται.*

2) *Τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο· τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστα τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.*

3) Phädros 247bc.

4) Ibid. 248—249.

Platon's, die lebhaft an die Offenbarungslehre von einem Sturze höherer Geister erinnert, zurückkommen. Für jetzt haben wir aus der ganzen Darstellung nur das eine Resultat zu ziehen, daß Platon sich die Lösung des vorweltlichen Zusammenhangs aller Seelen mit der göttlichen Urseele, aus einer ursprünglichen natürlichen Mangelhaftigkeit erklärt, welche viele Seelen und auch die der Menschen unfähig machte, sich im göttlichen Wesen dauernd zu befestigen, — weßhalb sie auch in die niedere Sphäre der Körperwelt herabgestürzt seien. Aber auch dadurch wurde noch nicht aller Zusammenhang zwischen der niedern und der höhern göttlichen Seelenwelt abgebrochen. Platon findet denselben sogar noch so innig, daß er in der niedern Sphäre noch deutliche Spuren der höhern erkennt, und die letztere darum auch aus jener beweist!

Zu dieser Voraussetzung einer höhern göttlichen Urseele, aus der alle Seelen stammen, wird Platon aber nicht allein durch die Wahrnehmung geführt, daß die menschliche Seele in sich noch Spuren jener Urseele in sich trägt, sondern auch durch die einfache Thatsache, daß es überhaupt Seelen gibt, deren Existenz nur durch Voraussetzung dieser Urseele erklärt werden kann. Denn da Platon, wie wir später nachweisen werden, die Lehre von der Schöpfung nicht kannte — und sich sonach auf die allgemeine Anschauung des Alterthums stützen mußte, daß aus Nichts Nichts werden könne und daß alles Gewordene aus einem Uranfänglichen entsprossen sei: so mußte er schon deßhalb alle Seelen aus dem Wesensabfluß der Urseele erklären. All den gewordenen Seelen mußte er also die nichtgewordene göttliche Urseele vorausdenken. Und so hat Platon die verschiedenen Abflüsse und Strömungen des Seelenwesens zurückverfolgt bis zu ihrem Ursprung und hat dann erkannt, daß die göttliche Urquelle der Seele nicht gänzlich in unsere niedere Erdensphäre ausfließe, und daß auch die Räume des Himmels sie nicht ganz aufnehmen, sondern daß der Feuerherd des Göttlichen, die Hestia, dort zurückbleibe, im Kreise der göttlichen Seelenwesen das ewige Centrum, von dem aus sich der ganze Himmel mit den lautersten Götter-Wesen erfüllt und von wo das Unlautere in die untere Welt herabfließt, ohne daß aber dieser Strom den Zusammenhang mit seinem ewigen Borne verloren hätte, — da sich auch in ihm wenn gleich in getrübter Weise, der Glanz der ewigen Ideen und des überhimmlischen Lichtes noch abspiegelt! — Wie herrlich ist dieser philosophische Blick, der nicht von der Materie, sondern von der Idee der Natur ausgeht!

Die Weltseele, welche er von der Gottheit unterscheidet, ist nur die

in das irdiſche Leben hineinverwachſene Gottheit, welche von der über das Weltall herrſchenden nur graduell verſchieden iſt. Sie iſt nur der Komplex der das ganze körperliche All organiſch belebenden und bewegenden immateriellen Kräfte und Geſetze, alſo nur eine niederere Exiſtenzform der Gottheit ſelbſt. Zur Bezeichnung ihrer weſentlichen Verſchiedenheit von der höheren Gottesſphäre ſagt er: die Weltſeele habe einen irdiſchen Leib (γήϊνον σῶμα) während die Gottheit zwar auch einen Leib hat, aber einen ihr ewig zugehörenden. — Unter dem Leib der Gottheit haben wir wohl die himmliſche Sphäre zu verſtehn, in welcher ſie waltet und lebet. — Dies zeigt aber, daß ſich Platon gar kein rein geiſtiges Weſen denken konnte.[1]) Denn nur deßhalb iſt er genöthigt, ſich das Weſen der Gottheit von einer ſolchen Sphäre umſchloſſen zu denken. —

Wollte man aber ſagen, Platon ſpreche in der obigen Stelle nicht von der Gottheit, weil er ihr einen Leib beilege, ſo hieße dies ſo viel, als Platon ſpreche nicht von der Gottheit, weil er nicht unſerer Anſchauung gemäß, ſondern nur ſo von ihr ſpricht, wie er nach ſeiner Anſchauung von ihr ſprechen kann:[2]) Wie feſt aber die Ueberzeugung in ihm lebte, daß die Gottheit die urſprüngliche, Alles lebende, ordnende und zugleich dieſe Welt durchwohnende Seele ſei, das wird auch aus der oben ſchon erwähnten Stelle der „Geſetze" Platon's erſichtlich, wo er ſich ſo ausſpricht: „Wollen wir nun über die Geſtirne insgeſammt und über den Mond, über die Jahre, Monate und ſämmtliche Jahreszeiten eine andere Anſicht ausſprechen, als dieſe, daß, da Seele oder Seelen (ψυχὴ ἢ ψυχαί) als Urſache von dieſem Allem und zwar mit jeder Tugend ausgeſtattet ſich ergeben, wir ſie für Götter erklären, ob ſie nun als lebende Weſen Körpern innewohnen, oder ſonſt wie oder wodurch den ganzen Himmel ordnen? Gibt es Jemanden, welcher, geſteht er dies zu, (daß nämlich Seele oder Seelen Urſachen von Allem ſeien) zu läugnen wagt, es ſei Alles mit Göttern erfüllet? — Einen ſo Unſinnigen gibt es nicht." Legg. X. (899.)[3])

---

1) Daraus erklärt es ſich auch, warum er im Parmenides ſagt, Alles was iſt, müßte an einem Ort und zu einer Zeit ſein. Platon konnte ſich keinen reinen Geiſt und keine eigentliche Ewigkeit in unſerem Sinne vorſtellen.

2) Auch Hegel (Geſch. d. Philoſ. II. pag. 184) iſt dieſer Anſicht, nur modernisirt er den Gedanken Platon's ſehr unpaſſend, wenn er den mit der Seele vereinigten Leib des Gottes als die Identität von Subjectivität und Objectivität auffaßt.

3) Legg. X. (896) heißt es in ähnlicher Weiſe: „Was iſt aber von dem, was den

Auch in dieſer Stelle alſo tritt uns der Grundgedanke von einer höchſten, göttlichen Seele und von Götterſeelen entgegen, wenn auch nicht in jener wiſſenſchaftlichen Form wie im Phädros. Von weſentlicher Bedeutung iſt aber, daß Platon überall, wie im Phädros, eine höhere göttliche und eine niedere Weltſeele unterſcheidet, von denen jene den Himmel ordnet und dieſe den Körpern innewohnt, jene des Seienden, dieſe des Gewordenen Urſache iſt. Ganz damit übereinſtimmend iſt auch die Stelle der Republik (II, 381) wo Platon ſagt, daß „die Gottheit die männlichſte und verſtändigſte Seele habe, die ein äußerer Unfall am wenigſten erſchüttern und verändern könnte.“ Und ebenſo die Stelle des Philebus (30) an der es heißt: „Es gäbe im All des Unbegrenzten viel und eine ausreichende Begrenzung und über dieſen walte ein nicht verwerfliches Urſächliche, welches die Jahre, Jahreszeiten und Monate verſchönere und ordne und welches man mit dem größten Rechte Weisheit und Einſicht nenne. . . Weisheit und Einſicht dürfte aber gewiß wohl nicht ohne eine Seele ſtattfinden. . . Demnach wirſt du behaupten, daß vermöge des Urſächlichen im Weſen des Zeus eine herrſchende Seele und eine herrſchende Einſicht liege, in dem der andern Götter aber anderes Schöne wie ihnen ſich beilegen zu laſſen genehm iſt.“ — Auch im Phädon fühlt ſich Platon genöthigt, die Unſterblichkeit der Seele um ſie erſchöpfend zu beweiſen, durch die Unſterblichkeit der Urſeele der Gottheit nachzuweiſen. Es heißt dort: „So dürfte von der Gottheit wenigſtens und dem Begriff des Lebens an ſich, und wenn es ſonſt noch etwas Unſterbliches gibt, einſtimmig zugeſtanden werden, daß ſie niemals untergehe.“ [1])

Vergleichen wir noch die Art, wie Platon von dem Daſein der Seele und von ihrem Wirken im Menſchen und in der Welt auf das Daſein der göttlichen Urſeele zurückſchließt, mit der Anſchauung der

---

Namen der Seele führt, der Begriff? Haben wir davon einen andern, als den jetzt angegebenen, die ſich ſelbſt in Bewegung zu ſetzen vermögende Bewegung? — — — Wenn das aber ſo ſich verhält, vermiſſen wir da noch etwas an dem Ausreichenden des Beweiſes, daß die Seele daſſelbe ſei mit der erſten Entſtehung und Bewegung des Seienden und Gewordenen und Seinwerdenden, ſowie ferner alles dieſen Entgegengeſetzten, da ſie ſich bei Allem als die Urſache aller und jeder Veränderung und Bewegung ergab? — — Nein, ſondern auf das Ausreichendſte iſt die Seele als das Aelteſte von Allem nachgewieſen, da ſie als der Anfang der Bewegung ſich erwies.“

1) Phaedon 106d. *Ὁ δέ γε θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέ ποτε ἀπόλλυσθαι.*

älteren griechiſchen Philoſophie, ſo finden wir eine große innere Verwandtſchaft ihrer Anſchauungen mit der des Platon. Denn in derſelben Weiſe hatten die früheren Philoſophen den materiellen Exiſtenzen der Welt eine göttliche Urmaterie, Waſſer, Luft, Feuer u. dergl. als Grund vorausgedacht, aus dem ſie entſproſſen und herausgefloſſen ſeien. Platon hält die Seele für das Prinzip von Allem — für das eigentlich Göttliche — und läßt alles Seelenhafte, das die einzelnen Körper belebt und bewegt, aus demſelben entquellen. Es iſt aber immer dieſelbe pantheiſtiſche Grundanſchauung des heidniſchen Alterthums, welche bei Platon nur in einer höheren Stufe und Fortentwickelung zur Wahrheit und ſo in einer edleren Form und Ausbildung erſcheint.

So tritt uns in ſeiner Philoſophie der Weſenszuſammenhang der unſterblichen Menſchenſeele, der Ordnung in der Welt und in den Geſtirnen des Himmels, — kurz der Weſenszuſammenhang alles einzelnen Beſeelten und der großen Weltſeele mit der göttlichen Urſeele, aufs Unwiderleglichſte als die Grundvorausſetzung alles ſeines Denkens vor Augen. — Und ſeine pſychologiſche Entwickelung des Daſeins Gottes iſt nur der innere Kern dieſes Gedankencomplexes. Daſſelbe iſt bewieſen, weil ſich um es, wie um ſeine Axe, alles ſeeliſche Leben ſchwingt.

Welch' himmelweiter Unterſchied aber zwiſchen der platoniſchen Auffaſſung des Daſeins Gottes und zwiſchen der chriſtlichen beſteht, — das ſpringt von ſelbſt in die Augen. Die Erkenntniß der freien, rein geiſtigen, abſolut-vollkommenen, perſönlichen Exiſtenz Gottes, läßt ſich in Platon's Begriffen nicht finden.[1]) Wie lächerlich klingt dieſer, auf ihre eigene Grenzen zurückgebrachten, pſychologiſchen Auffaſſung des Daſeins Gottes gegenüber, die frivole Behauptung mancher Neuerer, die Kirchenväter hätten in Bezug auf die richtige Erkenntniß Gottes, Manches von Platon gelernt, — beſonders aber auch die richtige Erfaſſung der göttlichen Vorſehung!! — Kann ja doch von einer Vor-

---

1) Viele Gelehrte und beſonders auch Ph. Fiſcher (de Hell. phil. princ. p. 35), ließen ſich durch die Stelle des Philebos 30d, „daß dem Zeus eine königliche Seele und eine königliche Vernunft innewohnen," zu der Annahme verleiten, Platon habe damit den richtigen Begriff des perſönlichen Gottes ausgeſprochen. Und doch zeigt gerade jene Stelle im Zuſammenhang mit Phileb. 28cd, daß Platon den Zeus ſo nenne, weil er Himmel und Erde beſeele und Alles ordne, wodurch er ſich ja eben als Weltſeele — und darum gewiß unperſönlich darſtellt. — Vgl. Bilharz S. 48—52.

ſehung Gottes im eigentlichen Sinne, und wie ſie das Chriſtenthum auffaßt, bei einer Auffaſſung des Daſeins Gottes, wie ſie Platon hat, gar keine Rede mehr ſein.

Uns, die wir durch die Offenbarung zur Erkenntniß der Weltſchöpfung durch Gott gelangt ſind, die wir durch die Menſchwerdung mit der perſönlichen Liebe Gottes in ſo nahen Verkehr getreten ſind, klingt darum jene Anſchauung Platon's fremd. In der That iſt ſie auch ganz und gar in der antiken Denkweiſe begründet. — Nur jener Mangel an höherer Offenbarung, in Folge deſſen die alte heidniſche Welt auch die richtige Kenntniß der Schöpfung verloren hatte, konnte eine ſolche Anſchauungsweiſe herbeiführen. Denn da Platon nicht erkannte, daß die Welt ein aus Nichts geſchaffenes Werk der göttlichen Allmacht ſei, ſo konnte er ſich ihr Daſein nur aus einem Weſensabfluß des göttlichen Seins ſelbſt erklären; und ſo mußte er den Grund der Welt, den er nicht in der göttlichen Freiheit erkannte, in dem göttlichen Weſen ſuchen. Darum hat er denn auch das innerſte Weſen der Welt und alles Weltlichen, als das er die Seele betrachtete, auf Gott als auf ſeine Quelle zurückgeführt.

Aber auch der Strahl der Idee, der Schwung höherer Begeiſterung, die Kraft der Liebe, mit welcher ſich die Seele der Betrachtung des Göttlichen hinzugeben vermag, kurz all' das höhere Streben der Seele mußte, da kein freies, perſönliches Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchheit angeknüpft erſchien, als etwas weſenhaft Göttliches angeſehen werden. Es erſcheint daſſelbe in der Philoſophie Platon's wie ein göttlicher Lebensſtrom, auf deſſen Wellen ſeine Dialektik zur Urquelle der Gottheit ſelbſt zurückzugelangen unternimmt. — Aus der Hemiſphäre der Weltſeele gelangt darum Platon im ganz natürlichen Umſchwunge ſeiner Dialektik in die Hemiſphäre der göttlichen Himmelsſeele. Der Gedanke der göttlichen Immanenz in der Welt begrenzt deßhalb ſeine Kenntniß von Gott ſo gänzlich, daß er von dem überweltlichen, wahren Sein Gottes, das nur er allein kennt und das er uns in der Offenbarung ausgeſprochen hat, gar keinen Begriff zu bieten vermag.

Die obige Anſchauung Platon's von einem Seelenſturze wurde ſpäter in ſehr veränderter Form von dem Kirchenlehrer Origenes adoptirt. — Dieſer ſuchte ſie auf eine irrthümliche Weiſe mit der Lehre vom Sündenfalle zu vereinigen. Wie nämlich aus verſchiedenen Stellen des zweiten und dritten Buches ſeiner Schrift *περὶ ἀρχῶν*, d. h.

„von den Prinzipien“ erhellt, hatte er die Ansicht, daß alle Menschenseelen vor diesem Körperleben ein höheres geistiges Dasein geführt hätten, aber in Folge begangener Sünden aus demselben herabgestürzt und zu einem seelischen Dasein in diesem Körperleben herabgewiesen worden seien, aus dem sie, durch das Werk der Erlösung, wieder dorthin zurückzugelangen suchen müßten, von wo sie herabgestürzt worden seien.

So viel Platonisches auch in dieser Irrlehre des Origenes enthalten ist, so unterscheidet sie sich doch wesentlich von der oben entwickelten Lehre Platon's.

Denn erstens ist Origines durchaus frei von der pantheistischen Voraussetzung, aus der jene Lehre Platon's entspringt. — Während Platon's Seelensturz nichts Anderes ist, als die Emanation und das Absondern der einzelnen Seelen aus dem Schooße des göttlichen Lebens, wodurch sie ins Dasein treten, nimmt Origenes ganz richtig an, daß alle einzelnen Seelen von Gott geschaffen worden seien, und irrt nur darin, daß er den Sündenfall des Menschen in ein eigenes, diesem Körperleben vorausgehendes Dasein verlegt, und daß er das körperliche Leben nur als Strafe jenes Sündenfalles auffaßt; — ganz richtig faßt er aber den Sündenfall als eine freie That der Menschengeister nach der Schöpfung auf. — Origenes bleibt darum auch der christlichen Lehre, daß die Erlösung ein den Menschen in seiner sittlichen Freiheit ergreifendes Werk Gottes sei, im Wesen treu, und hält sich so auch von der weiteren Consequenz der platonischen Philosophie frei, daß wir uns mittels einer psychologischen Entwickelung unseres Wesens, d. h. durch die Ausbildung und Entfaltung der höheren Seelenkräfte, und durch die Unterwerfung der niederen Begierden unter dieselben, also durch uns selbst, aus der Macht der sinnlichen Welt losmachen könnten.

Origenes hielt also von Platon's Lehre nur die äußere Form zum Theil bei und gab derselben eine ganz andere Bedeutung aus dem Lehrinhalt des Christenthums, den er damit zu verbinden suchte. Aber wie alle dergleichen Transactionen, hatte auch diese eine gefährliche Entstellung der Wahrheit zur Folge. — Denn so viel Richtiges die heidnische Philosophie auch hat und so viel die christliche Wissenschaft ihr verdankt, Gedankenformen, welche die heidnische Anschauung als solche ausgeprägt hat, wie die obige psychologische Gotteserkenntniß

Platon's, lassen sich nie mit der christlichen Lehre verbinden, ohne der richtigen Darstellung derselben aufs Empfindlichste zu schaden.

§. 6. Ideologische Entwickelung des Daseins Gottes.

Wie Platon die vollständige Erkenntniß der Seelen durch ihre Zurückführung auf die Urseele gewinnt, so weiß er auch das Wesen der in den Seelen sich abstrahlenden Ideen, als der Manifestationen des Göttlichen im Endlichen, nur dadurch recht zu erkennen, daß er sie als Ausstrahlungen aus der einen göttlichen Uridee ansieht. — Diese ideologische Entwickelung des Daseins Gottes, welche die Ideen zur Grundlage hat, ist aber sehr verschieden von der vorhergehenden, welche die Existenz der Seele und ihre Befähigung für die Idee zur Grundlage hatte. Sie schließt sich wohl consequent an diese an, fällt aber nicht mit ihr zusammen.

Der Grundgedanke derselben ist in den Schlußworten des Timäus enthalten: [1]) „Diese Welt (*κόσμος*), welche sterbliche und unsterbliche belebte Wesen umfaßt und damit erfüllt ist, und so ein sichtbares, mit Leben begabtes Wesen, das alles Sichtbare enthält, und ein sinnlich-wahrnehmbarer Gott, ein Abbild des mit der Vernunft zu erfassenden Gottes ist, ist die größte, beste, schönste und vollendetste geworden, diese eine Welt, welche allein geworden ist."

In diesem Satze faßt Platon die Welt als ein möglichst vollkommenes Abbild Gottes auf. Sie läßt darum auch aus ihren Zügen Gott, ihr Urbild, wieder erkennen. Die festen Grundlinien der Weltordnung sind aber die ihr innewohnenden Ideen, die unauslöschlichen Reflexe des göttlichen Urbildes; in ihnen liegt ihre direkte Beziehung zu Gott selbst. Sie sind darum die klarste Manifestation des Daseins Gottes.

Auf Grundlage dieser Anschauung, die das innerste philosophische Bewußtsein Platon's bildet, flocht er jenes goldene Netz der Dialektik, dessen Knotenpunkte die Ideen in Natur und Kunst, im sittlichen Leben und Denken bilden, und in welchem er das große Dasein der Dinge zu einem Ganzen zusammen-

1) Tim. 92 b. *θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβων καὶ ξυμπληροθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητὸς μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν.* —

wob und in ein Syſtem vereinigt auf Gott — ſeine Uridee zurück bezog. So ſah er dann auch in der Philoſophie die einzige Vermittelung realiſirt, welche der heidniſchen Welt — ohne die Offenbarung, zwiſchen Gott und Creatur möglich war.

Er definirt darum auch die Dialektik in der Republik (VII. 532a) in folgenden Worten: [1]) „Wenn Jemand ſich in der Kunſt der Wechſelrede verſucht, ſo dringt er ohne alle Sinneswahrnehmung mittels der Rede auf das hin, was ein Jegliches an ſich iſt, d. h. auf die Idee, und, ſobald er nicht abläßt, bis er vielleicht durch ſein Nachdenken ſelbſt das Weſen des Guten an ſich (d. h. die göttliche Uridee) erfaßte, gelangt er zum äußerſten Ziele des Denkbaren. Und wie, nennſt du den dahin einzuſchlagenden Weg nicht die Dialektik?“

Wir ſehen, wie der Magnet das Eiſen, ſo zieht das Weſen der Dinge an ſich, die Idee, die Gedankenrichtung der Seele auf die Goldadern des Göttlichen hin; wenn ſie dieſer in unverdroſſenem Streben nachgeht, gelangt ſie zur höchſten Idee, welche als das äußerſte Ziel alles Denkbaren, nur Gott ſelbſt ſein kann. Dieſe ideologiſche Auffaſſung des Daſeins Gottes geht alſo auf der leuchtenden Spur der Ideen, welche den Strom des ſeeliſchen Weſens erhellen, zum göttlichen Urlichte ſelbſt zurück. Er ſpricht dies aus Republ. (VII. 518b): [2]) „Das in der Seele eines Jeden befindliche Vermögen und das Werkzeug (d. i. die Vernunft), deſſen Jeder zum Lernen ſich bedient, müſſe als ob das Auge nicht anders als zugleich mit dem ganzen Körper vom Dunkel nach dem Lichte ſich drehen laſſe, mit der ganzen Seele vom Werdenden ab herumgedreht werden, bis dieſe fähig werde, den Hinblick auf das Seiende und den glänzendſten Punkt des Seins zu ertragen, das ſei aber das Gute“ (d. h. Gott). — Das aus der göttlichen Seele ausſtrömende Licht der Idee, muß alſo den in der göttlichen Seele des Menſchen ruhenden Funken der Idee wecken, und ſie an dieſem Lichte „zum glänzendſten Punkt alles Seins“ hinaufführen. Um darum dieſes myſtiſche Band

---

1) *ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὅ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει . . . . . Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς.*

2) *Ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀναοχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τἀγαθόν.*

der Ideen, welches die Seele an das Göttliche knüpft, anſchaulich zu machen, wendet er Repl. (VI. 507) das Bild von der Sonne an. Wie deren Strahlen das leibliche Auge zu ihr ſelbſt emporrichten, ſo gebe die höchſte Idee, die des Guten, mit dem von ihr ausgeſtrahlten Lichte, der Seele eine Richtung und eine Erhebung zu ihr:[1]) „Nimm alſo an, die Idee des Guten ſei es, was dem Erkannten Wahrheit, dem Erkennenden dieſes Vermögen (des Erkennens) verleiht; denke ſie dir als den Grund des Wiſſens und der Wahrheit, als des Gewußten, und wenn du ſie, während ſchon die beiden, Erkenntniß und Wahrheit ſo ſchön ſind, für etwas noch Schöneres als dieſe anſiehſt, ſo wird dieſe Anſicht die richtige ſein. Wie es aber richtig war, Licht und Sehkraft für der Sonne Aehnliches zu halten, aber nicht richtig für die Sonne ſelbſt, ſo iſt es auch hier richtig, Beides, Erkenntniß und Wahrheit für dem Guten Aehnliches anzuſehen, das Eine oder das Andere aber nicht für das Gute, vielmehr iſt das Weſen des Guten noch höher zu ſtellen." — VI. 508. d.

In dieſer ſchönen und inhaltreichen Stelle ſcheint Platon faſt einen Schimmer jener höheren Offenbarungswahrheit erblickt zu haben, welche Pſ. 35, 3 mit den Worten ausgedrückt iſt: „In deinem Lichte werden wir Licht ſehen," und welche der heilige Irenäus mit anderen Worten alſo ausſpricht: „Gott wird nicht ohne Gott erkannt,"[2]) und von welcher erfüllt Jeſaias 11, 9 ausruft: „alle werden von Gott gelehrt ſein." Freilich bis zu der Höhe und Klarheit, daß Gott uns durch ſeine perſönliche Mittheilung lehre, konnte Platon nicht vordringen, denn dazu hätte er einer perſönlichen Mittheilung oder doch der Erfahrung bedurft, daß es eine ſolche gebe. So klar ihm darum auch ſeine Gedanken ſagten, daß Erkenntnißkraft und Wahrheit von Gott ausfließen und doch nicht Gott ſelbſt ſeien, — von einer wirklich durch Gott mitgetheilten Erkenntniß hatte er keinen Begriff, nur eine unklare Ahnung. — So ſah Platon aus der Finſterniß, in der er ſich befand, wohl, woher das

1) *Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθον δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.*

2) Edocuit autem Dominus quoniam Deum scire nemo possit nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum adv. haeres. IV. 6. 4. edit. Migne.

Licht kommen müſſe, daß richtige Verhältniß dieſes Lichtes zu ſeiner Quelle aber erkannte er nicht. Darum erkannte er auch die Sonne der Wahrheit nicht, ſondern hielt den verdüſterten Schimmer, den ſie auf die Schöpfung warf, für ſie ſelbſt. — Aber dennoch bleibt der Gedanke Platon's, an dem er aus dem Lichte der Ideen zur Erkenntniß Gottes aufzuſteigen ſuchte, einer der tiefſten Blicke, den die alte Philoſophie in die Natur des menſchlichen Geiſtes und der äußeren Welt gethan hat. — Er ſieht klar, daß es nur in der Annäherung an die Erkenntniß Gottes in der Seele licht und klar werde, und auch daß dieſe Annäherung auf dem Wege der Ideen zur höchſten Idee geſchehe, iſt ihm eine ausgemachte Sache. Dieſe ideologiſche Anſchauung des Daſeins Gottes iſt ebenſo eigenthümlich antik und platoniſch als die pſychologiſche. Sie gründet ſich auf die Vorausſetzung der Immanenz der göttlichen Vernunft in der Welt, welche wieder die Immanenz der göttlichen Weltſeele zur Vorausſetzung hat. Dieſer Zuſammenhang erhellt klar aus der oben angeführten Stelle des Philebos (30), nach welcher dem Zeus, dem göttlichen Lenker und Beleber der Welt, Vernunft, und dieſe nur vermöge der Seele innewohne. —

Die Ideen, dieſe realen Centralbegriffe, mittels deren ſich nach Platon's Anſchauung die göttliche Vernunft in der Natur und im menſchlichen Geiſte offenbart, bildeten ſonach für ihn gleichſam die Stufenleiter, auf welcher der denkende Geiſt zum Vollbegriff des Göttlichen aufſteigen konnte. —

Das chriſtliche Denken, welches einen ſupramundanen, perſönlichen Gott und dieſe Welt als Schöpfung ſeines Willens kennt, muß auch dieſe Anſchauung Platon's trotz des vielen Schönen und Richtigen, das in ihr liegt, doch im Weſen als eine falſche anſehen, wie ſie ja auch in der That auf der durchaus heidniſchen Vorausſetzung von der Entſtehung der Welt durch göttliche Emanation beruht. —

§. 7. Kosmologiſche Entwickelung des Daſeins Gottes.

An dieſelbe Grundanſchauung vom Daſein Gottes, wie die beiden vorigen, ſchließt ſich die kosmologiſche folgerichtig an. Dieſelbe reducirt ſich auf den Grundgedanken, daß die Maſſe des veränderlichen Daſeins ſich an einen unveränderlichen Kern des Seins anſchließen, und daß das Viele, was da iſt, auf einer urſprünglichen Einheit beruhen müſſe; daß ebenſo die Bewegung, welche

wir in allen endlichen Dingen wahrnehmen und welche als ſolche für ſich allein in das Nichts zerfließen würde, ſich nothwendig an einen feſten, unverrückbaren Mittelpunkt der Ruhe anlehnen müſſe. —

Dieſen ächt antiken Gedanken hat Platon in ſeinem überaus merkwürdigen Dialoge, dem „Parmenides", auf's Allſeitigſte durchgeführt.[1]) Faſt kein anderer Dialog läßt uns ſo tief in ſeine Spekulation hinabblicken wie dieſer und keiner enthüllt uns das innerſte Gewebe ſeines Denkens ſo urſprünglich, gerade indem er es mit ſeiner meiſterhaften Dialektik in der neckiſchſten Weiſe einzuhüllen ſcheint. —

Er bildet darum gewiſſermaßen eine großartige philoſophiſche Symphonie. Seinen Hauptgedanken, daß die Gottheit ebenſo wenig ohne die Welt, wie dieſe ohne ſie zu ſein und gedacht zu werden vermöge, führt er unter allen möglichen Geſichtspunkten und Variationen der dialektiſchen Tonleiter durch, und ſetzt alle Springfedern des Gedankens in Bewegung, um zu beweiſen: daß das Eine ſich nicht rein für ſich denken laſſe ohne das Viele, daß ſich aber auch das Viele ohne das Eine nicht erfaſſen laſſe; und nachdem er dieſen Gedanken gleichſam in allen möglichen Fugen zuſammenzufügen verſucht hat, ſteht er am Ende wie von ſelbſt vor dem Schluſſe, daß das Eine gewiſſermaßen ein Vieles und daß ebenſo das Viele gewiſſermaßen ein Eins ſei — daß alſo beide innerlich zuſammengehören. Den gleichen Nachweis liefert er von dem Sein und Nichtſein, indem er auch zwiſchen dieſen beiden Gegenſätzen eine innere Zuſammengehörigkeit und einen Uebergang des einen in den andern aufzudecken ſucht. Und nachdem das wechſelſeitige Ineinandergreifen dieſer Gegenſätze ſich nach allen Seiten hin ausgeſprochen und der dialektiſche Gedanke ſich über alle dieſe Stromſchnellen hinausgearbeitet und die nothwendige Harmonie dieſer Gegenſätze ſich eindringlich fühlbar gemacht hat, überläßt er uns ganz dem Eindrucke dieſer Gedankenwirkung, ohne daß er ein beſtimmtes Reſultat daraus ableiten zu wollen ſcheint. —

Doch das Reſultat liegt auf der Hand. Er wollte gegenüber dem zuchtloſen Denken der Sophiſtik, die ſich von zufälligen Vorſtellungen und von unlogiſcher Willkür beherrſchen ließ, im Parmenides ein Muſter der wahren Dialektik aufſtellen, welche in allen ihren Bewegungen

1) Vgl. Platon's Parmenides, als dialektiſches Kunſtwerk dargeſtellt von Th. K. Schmitt. Berlin 1821. Ferner die Einleitung von K. Steinhard zu der Ueberſetzung von Müller.

von dem Inhalte der Idee und von den aus ihrem Verhältniß zur Wirklichkeit ſich ergebenden Beſtimmungen bedingt iſt.[1]) Den poſitiven Kern dieſer Dialektik des Parmenides bildet dann die Grundanſchauung der platoniſchen Philoſophie, daß das Eine und das Viele, das Sein und das Nichtſein an und für ſich und mit urſprünglicher, in dem Weſen dieſer Gegenſätze beruhender Nothwendigkeit zuſammengehören. — Damit iſt aber auch bewieſen, daß Platon diejenigen beiden Weſen, mit denen jene gegenſätzlichen Begriffe ihrer Natur nach zuſammenfallen, ebenſo weſenhaft und nothwendig unter ſich zuſammenhängen und in einander übergehen läßt, wie dieſe Begriffe ſelbſt. Die beiden Weſen, mit denen aber Platon ſelbſt jene gegenſätzlichen Begriffe ihrer Natur nach zuſammenfallen läßt, ſo oft er ſonſt in ſeinen Dialogen von ihnen redet, ſind Gott und Welt. Ueberall legt er dem Weſen Gottes vorwiegend die Natur des Eins, des Seins, der Ruhe und der Gleichheit, der Welt dagegen die Bewegung und Veränderung, das Werden und die Beſchränktheit des Seins bei. — Indem er aber zeigt, daß dieſe mit Gott auf der einen und mit der Welt auf der andern Seite weſenhaft zuſammenfallenden Begriffe ſich zugleich innerlich und mit Nothwendigkeit ergänzen, enthüllt er uns auch ſeine innerſte Anſchauung, nach welcher Gott und Welt gegenſeitig zuſammengehören. —

Dieſe irrige Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt war bei Platon eine Folge davon, daß er Gott nur aus und in der Welt erkannte. An den Begriffen „Einheit", „Sein" u. ſ. w., die er ſich aus dem Geſchöpflichen gebildet und in gleicher Bedeutung[2]) auf das Göttliche übertragen hatte, haftete natürlich noch die Art des Ge-

---

1) Ganz mit Unrecht haben Zeller und Michelis [Philoſ. d. Platon I, S. 246] den Platon im Parmenides der Sophiſtik beſchuldigt. Denn es iſt keine Sophiſtik, wenn Platon im Parmenides vorausſetzt, daß Alles, was iſt, an einem Ort und zu irgend einer Zeit ſein müſſe, ſondern es iſt blos eine irrige Vorausſetzung der platoniſchen Anſchauung, welche ſich das Eins nicht ohne das Viele und ſo auch das Sein nicht ohne das Nichtſein, nicht ohne die Beſchränkung und Endlichkeit, alſo auch nicht ohne nothwendige Beziehung zu Zeit und Raum zu denken vermag, und welche ſich darum auch im Phädros (246a) den Gott nicht ohne einen Leib vorſtellen kann. Eine irrige Vorausſetzung aber, welche aus dem eigenthümlichen Standpunkte eines ſonſt ſo ernſten Forſchers, wie Platon iſt, und nicht aus abſichtlicher Verdrehung der Wahrheit hervorgeht, kann gewiß nicht Sophiſtik genannt werden.

2) Univoce — wie die Scholaſtik ſich ausdrückt und wovon ſie das aequivoce und analogice unterſcheidet, welches den verſchiedenen und analogen Sinn bezeichnet, in dem dieſelben Worte übertragen werden können. Thom. v. Aquin. Summa c. gent. Lib. I. c. XXXII XXXIII. u. XXXIV.

ſchöpflichen; und ſo war es ganz natürlich, daß Platon dies Geſchöpfliche — die Vielheit u. ſ. w. auch in jenen Begriffen wiederfand. Von einer abſoluten Einheit, von einem abſoluten Sein u. ſ. w. hatte er keinen Begriff.

Nur die chriſtliche Philoſophie kann die Begriffe einer abſoluten, reinen Einheit und eines eben ſolchen Seins faſſen, weil ihr die perſönliche Gottesoffenbarung dieſe durch das Geſchöpfliche nicht getrübten Begriffe möglich machte, — indem ihr die Erkenntniß Gottes mit ungebrochenem Strahl durch ihn ſelbſt zukommt. —

Die von Platon im Parmenides entwickelte Zuſammengehörigkeit Gottes und der Welt wird aber auch in den anderen Dialogen Platon's überall feſtgehalten, wie ſie ſchon im Phädros dadurch grundgelegt iſt, daß die Seele als der eine, unbewegte Seinsgrund des vielen gewordenen, Daſeienden erkannt wird. Beſonders aber im Timäus wird dieſer Gedanke auf's Conſequenteſte ausgeführt. — Beide Dialoge gehören in ſo fern innerlich zuſammen. —

Auch im Sophiſtes (265b) begegnen wir demſelben. Platon faßt Gott dort als die erzeugende Urſache der Welt auf. Unter Erzeugen verſteht er aber nach ſeiner dortigen Definition „das Vermögen, in welchem der Grund liegt, daß Dasjenige, was vorher nicht war, ſpäter werde.“ [1]) —

Wie im Parmenides die geſchöpfliche Einheit auf die Gottheit übertragen wurde, ſo wird hier das aus dem Gebiet des Geſchöpflichen entnommene Verhältniß zwiſchen zeugender Urſache und erzeugter Wirkung, auf das Verhältniß Gottes zur Schöpfung übertragen. Gott iſt dasſelbe in Beziehung auf die Welt nur in allgemeinſter Weiſe, was innerhalb der Welt, zwiſchen jeder Urſache und ihrer Wirkung, in beſonderer Weiſe ſich wiederholt. —

Jede Stelle aber, in welcher dieſer Gedanke von Platon ausgeſprochen wird, iſt von ſeinem Standpunkt aus auch ein Zeugniß ſeines Gottesbewußtſeins. Denn ſo oft dieſe Welt mit Rückſicht auf ihren Urſprung und Urgrund in Betracht gezogen wird, wird auch wie von ſelbſt das Daſein Gottes in den Vordergrund gehoben. Und ſo ſteht dieſe kosmologiſche Erkenntnißweiſe des Daſeins Gottes in gleicher Berechtigung neben den übrigen. —

---

1) *Ποιητικὴν, εἴπερ μεμνήμεθα τὰ κατ' ἀρχὰς λεχθέντα, πᾶσαν ἴφαμεν εἶναι δύναμιν, ἥτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι.*

§. 8. Ethiſche Entwickelung des Daſeins Gottes.

Der Begriff des Sittlichen und Guten bildete die Grundlage der Sokratiſchen Philoſophie. Platon hielt denſelben feſt, ja faßte ihn noch univerſaler auf. Wie er in Allem ſeinen Blick auf die Idee gerichtet hatte, ſo beſonders auf jene Idee, welche ihm die höchſte Bedeutung hatte, auf die Idee des Guten. Dazu hatte er auch in der Betrachtung des ſittlichen Lebens die nächſte und dringendſte Veranlaſſung. Denn es war ihm nicht denkbar, daß die Ordnung desſelben nicht ebenfalls einen letzten Entſtehungs-Grund haben ſollte. Auch die Ordnung in der Natur, die Schönheit des Kosmos, kurz das in allen gewordenen Dingen liegende Schöne und Gute, mußte einen letzten Grund, eine Idee haben. So wenig als er ſich alle die Lichtwellen in der ſichtbaren Welt ohne eine Geſammturſache des Lichtes denken konnte, ſo wenig konnte er die Lichterſcheinungen des Guten und Sittlichen im Menſchen, ſowie des Schönen, Herrlichen und Geſetzmäßigen in der Natur, ohne eine höchſte Quelle, eine Idee des Guten für möglich halten. Auf dieſe Idee des Guten ſind faſt alle ſeine Gedanken gerichtet. Und wie wir ſie oben als die höchſte Idee und als den Grund aller Ideen kennen gelernt haben, ſo iſt ſie der beſondere Grund alles Guten und Geordneten im ſittlichen und phyſiſchen Leben. Sie bildet darum auch den leuchtenden Gipfelpunkt in dem Hauptwerke ſeiner Philoſophie, in der Republik.

Mit der Idee des Guten hat er aus dem Ideenſchatz des antiken Denkens den hellſten Brillant hervorgehoben und dialektiſch gefaßt. Wir möchten ſagen, erſt in ihr hat er jenen naturwahren Gedanken von Gott wiedergewonnen, welcher als dunkles Gefühl und als Stimme des Gewiſſens ſich auch in der griechiſchen Lebensanſchauung noch fühlbar machte, ſo wenig er immerhin in demſelben zur allgemeinen Anerkennung hatte gelangen können. — In der Idee des Guten war der majeſtätiſche Glanz des Göttlichen, den der Polytheismus an ſo viele einzelne Götterweſen verſchleudert hatte, wieder auf einen Brennpunkt zuſammengezogen, welcher unter den anderen Ideen da ſtand, wie die Sonne unter den geſammten Geſtirnen, die von ihrem Glanze weit überſtrahlt werden. Darum ſagt auch Platon, ſelbſt von Begeiſterung für dieſe herrlichſte ſeiner Ideen fortgeriſſen, in der Republik VI, 505 a.) von derſelben: „daß die wichtigſte Erkenntniß die Idee des Guten ſei, durch deren Anwendung das Ge-

rechte und die übrigen Tugenden nützlich und ersprießlich werden", und fügt hinzu, „daß der Besitz von Allem uns nichts frommen werde, wenn es kein guter sei, und daß es uns nichts helfe, alles Andere zu erkennen, aber nicht das Schöne und Gute."[1]) Und weiter unten (VI. 505 d.) sagt er: „das Gute sei das, was jede Seele erstrebe, und um dessentwillen, da sie es als etwas Wirkliches vermuthe, sie Alles thue."[2]) — Das Gute ist also dasjenige, auf welches der Zug aller Wesen gerichtet ist, und ohne dessen Dasein alles Wesen und alles Erkennen werthlos und gehaltlos wäre. Sie ist es, von dem alles Gedeihen kommt, welches alle Schönheit und Ordnung verleiht.

Nachdem darum Platon (Republ. VI. 506 d.) sich dahin ausgesprochen hat, daß es unmöglich sei, dieses Gute an und für sich zu begreifen, begnügt er sich, ihr allumfassendes Wesen, wie oben schon bemerkt, mit ihrem „sichtbaren Abbild der Sonne" zu vergleichen. Aus der Idee des Guten fließt nicht allein das Gerechte und Sittliche im menschlichen Thun, sondern auch alles Erkennbare. Dies ist aber das Geordnete, das Schöne, das Wahre. Ebenso fließt aus ihr auch die Kraft des Verstehens und Erkennens. Sie ist der Grund des Lebens und Bewegens in und außer dem Menschen; ja sie ist der Grund alles wesenhaften und wirklichen Seins. Dies legt er noch näher dar, indem er den Vergleich mit der Sonne fortführend sagt: daß dieselbe „dem Gesehenen nicht blos das Vermögen des Sichtbarwerdens verleihe, sondern auch Werden, Wachsen und Gedeihen, ohne selbst ein Werden zu sein." (VI. 509 b.) In gleicher Weise sagt er von dem Guten gleich darauf: „Nimm demnach auch an, daß dem Erkannten nicht blos das Erkanntwerden durch das Gute zu Theil werde, sondern daß auch noch das Sein und die Wesenheit durch dasselbe ihnen zukomme, ohne daß das Gute eine Wesenheit ist, sondern seiner Würde und Kraft nach noch über die Wesenheit sich erhebt."[3]) (ibid.) —

---

1) *Ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα πολλάκις ἀκήκοας, ἡ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτῳ ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν εἰ δὲ μὴ ἴσμεν ἄνευ δὲ ταύτης εἴδοτι μάλιστα τἆλλα ἐπιστάμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ.*

2) *Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι.*

3) *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

Indem er die Idee des Guten als den Grund des Erkennens und der Wahrheit hinſtellt, erhebt er ſie zugleich zum Grunde alles Weſenhaften, wie ja jede Idee als ſolche etwas Weſenhaftes und Wirkliches und nicht blos Gedachtes iſt. Und ſo iſt ſie für ihn der Centralbegriff der Ideen des Seins und des Lebens geworden. Wie er darum in der Seele den göttlichen Grundbegriff alles Angefangenen und Gewordenen, und in den Ideen überhaupt die Manifeſtation des Göttlichen in der Welt und in der Seele erkannte, ſo erkennt er nun in der Idee des Guten die höchſte und vollkommenſte unter den Ideen. Dieſe auf ethiſcher Grundlage ruhende Auffaſſung des Daſeins Gottes iſt alſo zugleich eine Beſtätigung der ideologiſchen und der kosmologiſchen, indem die Idee des Guten zugleich der Grund aller Idee und alles Daſeins iſt. Unter der Idee des Guten erſcheint das höchſte Weſen als der Grund aller Gründe, als das Sein alles Seienden, als die Idee aller Ideen, als das Gute alles Guten. Er ſagt in dieſer Beziehung (VII, 517):[1] „Im Bereich des Erkennbaren iſt die Idee des Guten das Letzte und kaum zu erſchauen; hat man ſie aber erblickt, müſſe man ſchließen, ſie ſei ſonach die Urſache alles Rechten und Schönen, die im Reiche des Sichtbaren das Licht und deſſen Lenker erzeuge, in dem Reiche des Gedachten aber die Wahrheit und Einſicht gewähre; und es müſſe Jemand ſie erſchaut haben, wenn er, ſei es als ein Einzelner oder im öffentlichen Leben, ſich als verſtändig bewähren ſolle.“ — Alle ſittliche Ordnung, alle Kraft und Tugend im Leben, alles Schöne und Geſetzmäßige in der Natur, iſt ſo auf ſeine letzte Quelle zurückgeführt.

So klar dieſe Sätze die hohe Bedeutung der Idee des Guten ausſprechen, ſo wird doch der innere Zuſammenhang, in welchem Platon dieſelbe mit der Wirklichkeit auffaßt, noch nachdrücklicher in dem folgenden Satze hervorgehoben: „Folgendes aber ſehen wir, denk' ich, am meiſten fürwahr uns gedrungen von ihm (dem Guten) auszuſagen, daß jegliches mit ihm Bekannte ihm nachjagt, begierig es zu erhaſchen und es ſich ſelbſt anzueignen trachtet, und ſich um nichts kümmert, was nicht zugleich zu ſolchem Gute

1) *Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι. ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἐν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταυτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

führt". (*πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἁφίεται βουλόμενον ἕλειν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι, καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς.*) Phileb. (20d.)

Mit dem höchsten Gute stehen also alle Wesen in Beziehung. Denn der Ausdruck *πᾶν τὸ γιγνῶσκον* will nicht besagen, daß bloß die mit Vernunfterkenntniß begabten Wesen eine Beziehung zu demselben hätten, sondern derselbe bezeichnet den instinctiven Zug, das angeborene Gesetz der Dinge, womit sie nach dem streben, das ihrer Natur zuträglich und nothwendig ist, und an das der Drang der Existenz sie knüpft. Deßwegen wählt auch die Uebersetzung das deutsche Wort „bekannt" statt „erkennt," weil ersteres Wort zugleich jenes unbewußte Streben nach dem Guten, als nach einem ihm zugehörigen ausdrückt.

Dies erhellt auch daraus, daß das höchste Gut sich zu der Ordnung in der Welt ganz so verhält, wie zu der Ordnung im sittlichen Leben und zu den Ideen im Denken. Denn dies hat gewiß keinen andern Sinn, als den, daß die schöngeordneten Naturwesen eben in ihrer Beziehung zum höchsten Gute diese ihre Ordnung erlangt haben.

Platon faßte also Gott auch hier nicht in persönlich freier, sondern in naturnothwendiger Beziehung zur Welt auf. Natürlich mußte dies in dem prägnantesten und positivsten Begriffe, den er von Gott, in der Idee des Guten, gewonnen hat, auch am Entschiedensten hervortreten. Gott hat ja wirklich vor Allem seine Güte in der Schöpfung ausgeprägt. Auf sie herabblickend sagte er ja selbst: „daß Alles gut war."[1]) Dadurch hatte er ihr selbst das Siegel seiner Güte aufgedrückt. So war es denn natürlich, daß Platon, da er in der Erkenntniß Gottes auf die Schöpfung angewiesen war, die aus der Schöpfung erkannte, zur höchsten Allgemeinheit gesteigerte und verklärte Offenbarung des Guten, für das Wesen des höchsten Gutes selbst ansah.

Wie Gott nach der Schöpfung auf die Dinge herabschauend sah, daß dieselben gut seien, so sah Platon das Gute im Kosmos, den Silberblick alles Seins, für Gott selbst an. Freilich nannte er dieses höchste Gut nicht Gott, aber wir wissen doch aus seinen obigen Aeußerungen, daß er dasselbe für das sein Wesen in die Schöpfung ausströmende höchste Wesen selbst hielt. — Und so hat Platon, so sehr er mit jenem Begriff über der gewöhnlichen Anschauung des heidnischen Polytheismus stand, doch den vom Apostel Paulus im Römerbrief[2]) gerügten Irr-

1) Genes. I, 31. Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.
2) Röm. I, 23.

thum des Heidenthums getheilt und das Geſchöpf mit dem Schöpfer wenigſtens inſofern verwechſelt, als er das zum höchſten Begriff geſteigerte kosmiſche Gute für den guten Gott ſelbſt nahm. So wenig als aber ein Bild aus Menſchenhand Gottes Stelle einnehmen kann, ſo wenig ſelbſt das Zeusbild des Phydias ſich an die Stelle Gottes ſetzen konnte und trotz ſeiner majeſtätiſchen Schönheit immer doch ein Götzenbild blieb, ebenſo wenig durfte ſich ein auch noch ſo geläuterter Begriff des höchſten Weſens, an die Stelle Gottes ſetzen. Denn wie die Statue des Phydias ein Werk menſchlicher Kunſt war, ſo iſt auch dieſe Idee nur ein Werk menſchlichen Denkens.

Auf keinem der vier Geſichtspunkte, von welchen aus wir das Daſein Gottes in der platoniſchen Philoſophie begründet ſahen, iſt alſo Gottes Weſen in ſeiner Aſeität und in ſeinem von der Welt unabhängigen Sein erkannt. Das heidniſche Denken hatte ſeine Erkenntniß Gottes darauf beſchränkt, wie er in die Welt hineinwirkte, und erhob ſich nicht zur Betrachtung Gottes, wie er an und für ſich iſt.

Der neuere Pantheismus hat Gott doch noch als das Abſolute d. h. als dasjenige Weſen aufgefaßt, welches keines der einzelnen Dinge iſt, und ſich doch in Allem offenbart. — Die chriſtliche Anſchauung, welche Gott im Lichte ſeiner perſönlichen Offenbarung zeigt, konnte ſelbſt von dieſem Pantheismus nicht mehr vollſtändig „überwunden" werden. Das Abſolute bezeichnet mindeſtens nichts Geſchaffenes, ſelbſt nicht in jenem höchſt geſteigerten und verklärten Sinn, wie die platoniſche Idee des Guten. Es iſt vielmehr jene Eigenſchaft des ſich offenbarenden Gottes, vermöge welcher er in keiner ſeiner Offenbarungen aufgeht, ſondern in jeder derſelben ſein eigenes Sein und Weſen bewahrt. Indem ſich aber die neuere Philoſophie nicht ſcheute, den Begriff des „Abſoluten" zum Weſen Gottes ſelbſt zu erheben und dennoch ſtets von einer „Begreiflichkeit" des Abſoluten redete, hat ſie dieſen Begriff ebenſo zu ihrem Götzenbild gemacht, wie Platon die Idee des Guten. Das iſt aber, um auf früher Geſagtes zurückzukommen, auch ein weſentlicher Grund, weßhalb dieſe neuere Philoſophie nicht im Stande iſt, ein richtiges Verſtändniß für die Philoſophie Platon's zu gewinnen. Denn wie wäre von dem Standpunkte einer ſolchen Philoſophie eine richtige Würdigung der platoniſchen Gotteserkenntniß möglich, da ſie ſelbſt, und zwar mit mehr perſönlicher Verſchuldung, über Gottes Weſen und Daſein im Irrthum iſt! —

Aus der Art, mit welcher Platon das Daſein Gottes auffaßt, erkennen wir nun aber ſchon mit ziemlicher Sicherheit, daß er die Perſönlichkeit Gottes nicht erkannt hat. Denn hätte er ſie wirklich erkannt, ſo hätte er unmöglich deſſen Daſein in ſolcher Weiſe auffaſſen können. — Der frei-perſönliche Gott hat ſein Daſein für ſich; alles Andere hat nothwendig auch ein anderes Daſein, — wenn es daſſelbe auch durch ihn hat. — So iſt alſo ſchon die Art, wie er Gottes Daſein mit dem der Welt weſenhaft zuſammenhängen läßt, ein Beweis, daß er Gott nicht in ſeiner Perſönlichkeit erkannt habe. Doch den Beweis hierfür wollen wir noch eingehender zu führen ſuchen. —

§. 9. Platon's Lehre von Gottes Weſen, Wirkſamkeit und Eigenſchaften.

Dem iſraelitiſchen Volke trat Gott mit den Worten entgegen: Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est![1]) In dieſen Worten iſt die Perſönlichkeit Gottes thatſächlich ausgeſprochen. Und im neuen Teſtament wird dieſelbe ebenfalls in den lebendigſten Zügen und in den klarſten Ausſprüchen geoffenbart. Wer in dieſes Offenbarungslicht eingetreten iſt, dem iſt deßhalb die Perſönlichkeit Gottes ſo klar wie die Exiſtenz der Sonne, wenn ſie hinter Wolken hervorgetreten, ſich in vollem Glanze ihrer Strahlen zeigt. Würde die Sonne ſtets hinter Wolken verborgen und nur aus dem dieſelben durchdringenden Lichtſchimmer wahrnehmbar ſein, ſo würde ſie kaum als ein frei ſchwebendes Geſtirn erkannt werden; man würde ſie nur für einen unbeſtimmten Schimmer der Wolken ſelbſt halten. So lag auch der philoſophiſchen Anſchauung des Heidenthums die Verirrung nahe, Gott, der ihr nicht für ſich, nicht in perſönlicher Offenbarung, ſondern nur aus den Erſcheinungen der Natur bekannt war, mit der Natur, in welche man die Strahlen ſeines Waltens hinein ſchimmern ſah, zuſammenfallen zu laſſen.

Auf dieſem Standpunkte faßt darum auch Platon Gott ſtets im Zuſammenhange mit den Dingen auf und ohne ſeine Freiheit und Perſönlichkeit zu erkennen. In ſeinen Schriften iſt darum das Wort und der Begriff der Perſönlichkeit gar nicht zu finden.[2]) Und das iſt ein

1) Deuteron. 6, 4.

2) Schon Juſtin der Martyrer macht darauf aufmerkſam (cohort. ad Graecos 22), welche tiefe Verſchiedenheit darin liege, daß bei Moſes Gott der Seiende (ὁ ὤν)

Beweis, daß er dieſen Begriff auch nicht gekannt hat. Denn wäre er in ſeinem Forſchen ſo hoch emporgedrungen, dann müßte ihm dieſe Erkenntniß, welche jede andere, die wir über Gott haben können, an Bedeutung weit überragt, doch wenigſtens zu irgend einer beſonderen, dieſe Bedeutung würdigenden Aeußerung veranlaßt haben. Denn der Glanz der Perſönlichkeit leuchtet an Gottes Weſen in ſo ſtrahlendem Lichte vor, daß er einmal erſchaut, gar nicht unbeachtet bleiben kann. Irgend eine Bezeichnung, an irgend einer Stelle, hätte für dieſe Erkenntniß in den Schriften Platon's hervortreten müſſen.

Aber, ſagt man, die griechiſche Philoſophie hat ja auch keinen Begriff und kein Wort, womit ſie die Perſönlichkeit des Menſchen bezeichnet, man müßte alſo ſagen, auch dieſe ſei ihr verſchloſſen geblieben. —

Aber das ſagen wir auch. Die Kraft der freien Selbſtbeſtimmung war im heidniſchen Leben ſo ſehr unter die Macht und den Druck der Natur hinabgeſunken, daß das Bewußtſein der freien Perſönlichkeit und damit auch der Begriff derſelben in der heidniſchen Anſchauung nicht zur beſtimmten Ausgeſtaltung kam. Wir werden dieſes weiter unten in der Ethik des Platon noch näher nachzuweiſen Gelegenheit haben. Aber wir können ſchon hier nicht blos von der platoniſchen, ſondern von der geſammten Philoſophie des Heidenthums und auch von der ganzen Lebensanſchauung deſſelben die Behauptung aufſtellen, daß der Menſch nur als Individuum, d. h. nur als einzelnes Glied in ſeiner Bedeutung für den Staat, Rechte und Freiheiten im heidniſchen Leben genoſſen habe. Der Menſch als Individuum in dem Staate betrachtet, iſt aber nicht der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit, denn erſt mit der Anerkennung der letztern iſt ihm die Garantie für die Würde und Bedeutung des eigentlich menſchlichen Weſens geboten, welches auch für ſich, und nicht blos als Glied des Staates ſittliche Bedeutung hat. Und weil er dieſe nicht anerkannte, ſcheute der griechiſche Staat auch durchaus nicht vor der Sclaverei zurück. Gewiſſe menſchliche Individuen ſchienen ihm geradezu für dieſelbe geboren, während andere, nicht als Menſchen, nicht wegen der Würde der Perſönlichkeit, ſondern als dieſe und jene

---

genannt werde, während Platon ihn das Seiende (*τὸ ὄν*) nenne. Der Unterſchied von der Erfaſſung Gottes als perſönliches und als unperſönliches Weſen iſt damit ſehr ſchön angedeutet.

Individuen, davon ausgenommen waren. Gewiß ein Beweis, daß man den Menschen nicht in der ihm, vermöge seiner Persönlichkeit zukommenden Würde der Freiheit und Selbstbestimmung erkannt hatte, sonst hätte man dieselbe ja in jedem Menschen anerkennen müssen.

Aber wir wissen ja, daß auch in der antiken Tragödie, selbst die edelsten Menschen und sogar die Götter den Druck des Schicksals über sich fühlen und ihr inneres Freiheits- und Selbstbestimmungsrecht demselben gegenüber nicht zur Anerkennung bringen können, und darum ihr ganzes Geschick auf die Rechnung des Schicksals setzen müssen. Und gerade hierin liegt ja das Tragische des antiken Drama's, daß das natürliche Recht und Gefühl der Persönlichkeit nicht zur Anerkennung kommen kann.

Wir können darum mit Recht sagen, daß erst durch die Offenbarung der Begriff der menschlichen Persönlichkeit, wie der Persönlichkeit Gottes zur Kenntniß und Anerkennung gekommen sei, und daß, wenn irgend wo, hier das Wort der heiligen Schrift: „Die Wahrheit wird Euch frei machen,“[1]) in seinem vollen Sinne gelte; denn durch die göttliche Offenbarung und Erlösung wird der Mensch seiner Freiheit und Persönlichkeit nicht nur mächtig, sondern auch bewußt. Wohl fehlt auch in der heiligen Schrift das Wort „Persönlichkeit“ sowohl für Gott als für den Menschen. Allein die Sache, das Wesen der Persönlichkeit Gottes und des Menschen tritt uns, ich möchte sagen, in jedem Satze der heiligen Schrift thatsächlich entgegen. Ueberall faßt sie den Menschen in der Würde seiner innern Selbstbestimmung und Freiheit auf. Und ebenso offenbart sich Gott überall unter den persönlichen Beziehungen der Liebe, der Barmherzigkeit, der Herablassung gegen den Menschen. Das Leben, das Wirken der Persönlichkeit wird uns durch die heilige Schrift gezeigt, wie sie ja auch das Wort des Lebens ist. Der abstracte Begriff fehlt bei ihr immer, denn dieser ist nicht Sache des Buches der Offenbarung, so wenig es Sache der Natur ist, Werke der Kunst hervorzubringen. Die heilige Schrift gibt die Wahrheiten in ihrem Leben und überläßt es der menschlichen Philosophie, den abstracten Begriff dafür aufzustellen.

Platon als Philosoph hätte darum den Begriff der Persönlichkeit allerdings in wissenschaftlicher Fassung geben müssen, wenn er ihn

---

1) Joh. 8, 32.

gehabt hätte. Daß er ihn nicht so gegeben hat, zeigt darum daß er ihn nicht hatte.[1])

Aber, sagt man, Platon hat allerdings noch nicht den vollkommenen philosophischen Begriff der Persönlichkeit Gottes, dafür hat er aber im Timäus, ähnlich der heiligen Schrift, in kühnster, poetischer Gestaltung von der Persönlichkeit Gottes ein Bild aufgestellt, in dem sich die Hauptzüge der christlichen Lehre von der Persönlichkeit wiederfinden. — Dies ist die Behauptung, auf deren Widerlegung wir nun näher eingehen wollen. Zu diesem Zwecke müssen wir uns aber auf eine ausführliche Erörterung der platonischen Gotteslehre im Timäus einlassen, wobei wir auch die Stellen seiner übrigen Schriften, die zur Beleuchtung dieser Frage beitragen können, einer eingehenden Kritik unterwerfen werden. —

Wie wir oben schon gesehen haben, unternimmt Platon im Timäus eine Untersuchung sowohl über die Entstehung der Welt, als über das unentstandene Sein, aus der sie entstanden sei. Er verhehlt sich dabei durchaus nicht, daß es große Schwierigkeit habe, Gott, den Urheber dieses All, zu erkennen und in richtiger Weise darzustellen. Er drückt sich über diese schwierige Aufgabe, wie wir oben schon gesehen haben, im Timäus 28c so aus: „Den Bildner und Vater dieses Alles aufzufinden, ist schwierig, wenn man ihn gefunden hat, ihn Allen mitzutheilen, ist unmöglich."[2]) Hier sehen wir aus Platon's eigenen Worten, daß ihm die klare Erkenntniß und die sicheren Begriffe über das Verhältniß, welches Gott als Vater und Bildner der Welt zu dieser einnimmt, fehlen.

Nichtsdestoweniger aber scheint er mit der größten Leichtigkeit dieser Schwierigkeiten Herr zu werden, indem er einfach den Vater und Bildner des All als hellenischen Zeus auftreten und die Welt gestalten läßt. Schon daß sich Platon so leicht über das „Schwierige" und selbst „Unmögliche" hinwegsetzt, mag uns hinlänglich von der Täuschung befreien, als habe er die Frage wirklich gelöst. Vielmehr sehen wir uns dadurch eben zu der Annahme gedrängt, daß, weil die Schwierigkeit, sich ein unpersönliches Wesen als Weltbildner zu denken, für ihn unüber-

---

1) Zeller Gesch. d. griech. Philos. II. S. 314 sagt ebenfalls, daß Platon „den Begriff des persönlichen Gottes weder abgeleitet, noch durch sein philosophisches Prinzip möglich gemacht, noch auch nur gesucht habe."

2) *Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

windlich war, und er doch auch den Begriff der Persönlichkeit nicht zu erfassen vermochte, er sich lieber an die populäre Vorstellung von einem weltbildenden Götterindividium anlehnen wollte, damit so die Phantasie doch eine Stütze hätte, sich dieses schwierige Problem einigermaßen vorstellig zu machen. Hat doch Platon in ähnlicher Weise auch die schwierige Frage, wie die Seelen durch göttliche Emanation in dieses körperliche Leben gekommen seien, in der reichsten mythologischen Ausmalung als einen Seelensturz darzustellen gesucht. Und die ganze Darstellung des Timäus ist nur eine im Großen ausgeführte Anwendung desselben Erklärungsmittels. Nachdem einmal festgestellt ist, daß Gott das Ur-Wesen und die Ur-Sache der Welt ist, handelt es sich nur darum, das Wie zu erklären. Platon fingirt sich darum das göttliche Wesen als „Bildner und Vater des All," da ihm ohnedies die griechische Mythologie und Poesie hierin schon so reichlich vorgearbeitet hat.

In dieser so individualisirten göttlichen Macht besitzt er einen für die Ausführung seiner Weltbildungs-Ideen höchst geschickten Aktor. Derselbe hat so viel Einsicht und Thatkraft, daß er Alles in's Werk zu setzen vermag, was Platon ihm inspirirt. Aber das Wesen der Persönlichkeit wird man schon deßwegen nicht in ihm finden können, weil er nicht nach eigenem Willen und Entschluß, sondern nur nach Platon's Plan in der Bildung der Welt verfährt und vorschreitet.

Auch in den verschiedenen Götterindividuen der griechischen Mythologie, erscheint ja die Persönlichkeit Gottes weder erkannt, noch anerkannt. Das Wesen Gottes erscheint nur in einzelnen göttlichen Kräften und Wesenseigenthümlichkeiten unter die einzelnen Individuen des Götterstaates vertheilt; keines derselben besitzt aber die göttliche Freiheit, keines die unbeschränkte Macht Gottes, keines derselben ist stark und mächtig für sich, jedes nur im Ganzen. Selbst Zeus hatte nicht die absolute Persönlichkeit und Freiheit Gottes. Ebensowenig vermögen wir dieselbe in dem uns von Platon im Timäus vorgeführten göttlichen „Weltbildner" und „Welterzeuger" zu erkennen.

Denn so viel derselbe auch zu überlegen, zu berathen und nachzusinnen scheint, die Welt bildet sich dennoch nicht nach seinem Willen. Die Gesetze ihrer Bildung und Entstehung werden ihm von Platon, so wie er sie erkannt, als unverrückbare und ewige vorgezeichnet. Er ist von Platon in das Schauspiel seines Weltbildungsdrama's nur hineingebracht, damit er dem Publikum erkläre, warum das Einzelne in der

Welt, warum das Ganze ſo werden mußte und ſo geworden ſei, wie es eben iſt. Wir werden darum im Timäus ſehen, daß dieſe göttliche Figur in ihrem ganzen Auftreten ſich nur als ein Deus ex machina erweiſt, welcher unter dem Scheine von Freiheit und eigener Macht, die höchſte Unfreiheit birgt. Wir werden uns überzeugen, daß nur unſere chriſtliche Erkenntniß von Gott dem Schöpfer, die wir bei der Leſung des Timäus ſo leicht auf dieſen Deus ex machina übertragen, uns beſtimmt, denſelben als frei und perſönlich vorzuſtellen. Dieſes wird zunächſt und am Deutlichſten aus der Betrachtung der Motive erhellen, von welchen er ſeinen Gott bei der Bildung und Ordnung der Welt bewegt ſein läßt. Denn da es Motive ſind, welche keinen freien Entſchluß, kein nach einem unumſchränkten Plane ſich vollziehendes Schaffen Gottes beurkunden, ſondern nur ſolche, welche dem göttlichen Weſen als unüberſteigliche Naturgeſetze übergeordnet ſind, ſo iſt dies ſchon ein Beweis, das Platon ſich ſeinen Weltbildner nicht perſönlich gedacht habe; die göttliche Perſönlichkeit wird entweder nicht, oder ganz unbeſchränkt erkannt.

Gleich die folgende Stelle des Timäus 29d—30b mag hierüber Aufklärung geben.[1]) „Wir wollen demnach darüber ſprechen, aus welchem Grunde der Bildner das Werden und dieſes All hier bildete. Er war gut; bei einem Guten aber entſteht durchaus niemals über irgend Etwas Neid. Fern davon wollte er, daß Alles ihm ſo nahe als möglich käme. Da nämlich Gott wollte, daß Alles gut, Nichts aber, ſo weit es möglich wäre, ſchlecht ſei, ſo nahm er Alles, was ſichtbar war, nicht aber im Ruhezuſtande, ſondern in einer unharmoniſchen und unregelmäßigen Bewegung ſich befand, und brachte es aus der Unordnung in die Ord-

1) *Λέγωμεν δὴ δι' ἣν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια αὑτῷ. Ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. Θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος σὺν εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν σύνδεν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι πστ' ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.*

nung, weil er die Ansicht hegte, daß dieser Zustand besser als jener sei. Es war aber weder, noch ist es für den Besten Recht, etwas Anderes, als das Schönste zu vollbringen; überlegend daher fand er, daß von den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen, kein vernunftloses Werk jemals schöner werden könne, als ein mit Vernunft begabtes, als Ganzes gegenüber einem Ganzen, und wiederum, daß Vernunft unmöglich Jemandem ohne Seele innewohnen könne. Zufolge dieser Ueberlegung also bildete er, indem er Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Körper setzte, das All, damit er das möglichst schönste und seiner Natur nach beste Werk vollendet hätte. So muß man also nach einer wahrscheinlichen Darstellung behaupten, daß diese Welt in Wahrheit durch die Vorsehung Gottes ein beseeltes und mit Vernunft begabtes lebendiges Wesen geworden sei."

Diese Stelle gibt uns gewissermaßen einen Auszug der im Timäus entwickelten Weltbildungslehre des Platon. Merkwürdiger Weise findet Platon das Motiv zur Weltbildung in der göttlichen Güte, also in der Naturbeschaffenheit des göttlichen Wesens. Weil die Güte seiner Natur es nicht zuläßt, Neid zu empfinden, darum theilt sich dieselbe dem ungeordneten Chaos mit. Sie strahlt gleichsam ohne Rückhalt aus ihrer Fülle Licht und bildendes Gesetz in dasselbe aus, wie die Sonne die Fülle ihres Lichtes ausstrahlt. Wie ganz verschieden hievon ist die Offenbarungslehre von der Schöpfung der Welt durch Gott. Mit dem Worte Gott sprach: „es werde," wodurch die Welt in's Dasein gerufen wurde, ist die absolute Macht und der absolute Wille Gottes von vornherein als Grund der Welt hingestellt. Damit ist aber auch die Persönlichkeit Gottes auf's Klarste ausgesprochen.

Merken wir dagegen in den obigen Sätzen Platon's genau auf das von ihm hervorgehobene Motiv der Weltbildung, so sehen wir, daß das höchste Gut durch ein Verhängniß seiner Natur, und nicht durch seinen Willen, die Ursache alles Guten in der Welt ist.

Hätte Platon gesagt, die Liebe habe das höchste Wesen veranlaßt, andere Wesen zu bilden, so wäre dieser Begriff ein Beweis, daß er sich Gott persönlich vorgestellt habe. Da er aber die neidlose Güte[1])

1) Auch im Phädros fehlt der Neid in der Reihe der Götter als die Seelen den Lauf ihrer Emanation ins Werden beginnen, ein Beweis, daß es sich dort wie hier um dasselbe, d. h. um die Entstehung durch Wesensausfluß aus Gott handelt. — φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται Phädros 247a.

der göttlichen Natur deren Entstehungsgrund sein läßt, so beweist dies, daß sein weltbildender Gott nur so wirkt, wie er seiner Natur nach zu wirken geartet ist. Der Satz: „Gott wollte fern von Neid, daß ihm Alles so nahe als möglich käme," widerlegt unsere Ansicht nicht, sondern begründet sie vielmehr.

Denn gerade dieser Satz spricht ja aus, daß Gott keinen freien, unbeschränkten Zweck bei der Bildung der Welt gehabt habe, sondern daß sie nur möglichst ähnlicher Ausdruck seines Wesens sei; daß sie von ihm bildungskräftig ergriffen und mit den organisirenden Gesetzen seines Wesens so erfüllt worden sei, daß sie, nicht als eine Schöpfung seines persönlichen Willens, sondern als ein Erzeugniß der neidlosen Güte seines Wesens erscheint. Daß die Welt, in Platon's Sinn, der unmittelbare Ausfluß, die Ausgeburt eines naturnothwendigen Prozesses in Gott sei, geht eben aus dem Ausdruck, „so nah als möglich" (ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ) auf's Deutlichste hervor. Denn damit ist ja eben die Schranke, die ihm gezogen ist, auf's Deutlichste bezeichnet. Er konnte nichts sich Gleiches erzeugen, konnte aber auch kein anderes Wesen aus nichts erschaffen,[1]) so ergab sich von selbst das pantheistische Mittelding einer ihm möglichst nahe kommenden emanatistischen Weltbildung.

Wie ganz verschieden ist auch hievon wieder die christliche Offenbarungslehre über Gott als Vater und als Schöpfer. Der Vater erzeugte den Sohn sich ganz wesensgleich, und der heilige Geist geht aus beiden wesensgleich hervor. Die Offenbarung enthüllt uns so in der Lehre von der Zeugung und dem Hervorgehen der göttlichen Personen die unerschöpfliche und unumschränkte Fülle und Macht des göttlichen Wesens, welche das Gezeugte sich nicht blos so nahe als möglich, sondern ganz gleich erzeugt. Daß die Welt Gott nicht in dieser Weise gleich ist, hat seinen Grund darin, daß sie geschaffen ist durch Gottes Willen, nicht aber erzeugt aus Gottes Wesen. Gott will sie in dieser Beschränkung erschaffen, darum ist sie so, nicht in Folge seiner eigenen Beschränktheit und nicht weil er sie sich nicht näher zu bringen vermag.

Hätte Platon sich Gott persönlich vorgestellt, so hätte er consequenter Weise auch annehmen müssen, daß die Welt durch einen unab-

1) Auch Brandis (Gesch. d. griech. röm. Philos. II. p. 565, 6) gibt zu, daß Platon sich zum „Begriffe einer schlechthin schöpferischen Gottheit nicht zu erheben vermocht habe."

hängigen Akt des göttlichen Willens so geworden sei. Unser Philosoph befindet sich eben in einem für ihn unlösbaren Widerspruch. Er verwechselt zwei Wahrheiten miteinander, welche ihm in gleicher Weise in unklarer Ahnung vorschweben: daß in Gott ein eigenes Leben und ein eigener Kreis des Wesens sei und daß er doch auch etwas hervorbringen könne. Da er nun die Lehre von Gottes Dreipersönlichkeit nicht kannte, so vermochte er auch nicht zu erkennen, daß und wie Gott in sich selbst vollständig und unbeschränkt selig sei und suchte deßhalb für die Fülle der göttlichen Güte und des göttlichen Lebens einen Ausfluß in die Welt. In dieser kann er aber nun unmöglich etwas Gott ganz Gleiches erkennen, aber doch muß sie ihm möglichst nahe stehen, da sie ja ein unmittelbarer Erguß seiner Güte ist. Platon hat also den Vorgang, der nur innerhalb des göttlichen Wesens selbst Wahrheit hat, in die Schöpfung übergehen lassen. So mußte dann einerseits die Welt ein unwillkürliches Werk des göttlichen Wesens werden und konnte doch andererseits dieses Wesen nicht vollkommen in sich fassen.

Es könnte noch der Einwand gemacht werden, daß Platon den Ausdruck „ἐβουλήθη", „er wollte" gebrauche und damit doch offenbar eine selbstständige Willensthätigkeit und Freiheit in dem göttlichen Wesen voraussetze. Doch dieser Einwurf widerlegt sich einfach dadurch, daß er diesen Willen an unüberschreitbare Schranken gebunden sein läßt. Dieses Wollen leistet nur dem Folge, was unabänderliches Gesetz für es ist. Es ist nur die Ausführung eines Rathschlusses des Schicksales. Dieses ἐβουλήθη ist also nicht die Bezeichnung für den freien Willen eines persönlichen Wesens, sondern nur der Ausdruck für den göttlichen Schicksalswillen, der die Welt nothwendig so bilden mußte, wie sie wirklich ist. Darum wiederholt er auch den Ausdruck noch einmal in der Zusammensetzung βουληθεὶς κατὰ δύναμιν („indem er wollte, so weit er konnte"), wodurch dieser unfreie Willensvollzug auf's Deutlichste ausgesprochen ist.

Aber unsere Ansicht, daß Platon in den obigen Sätzen nicht die Lehre vom persönlichen Gott im Auge hatte, bestätigt sich auch darin, daß er keine eigentliche Schöpfung aus Nichts kennt, und dafür eine Umwandlung des Chaos, des materiellen Substrates der Welt annimmt. Denn daraus geht eben hervor, daß Platon die Welt nicht aus freiem Willensentschluß, sondern nur darum hervorgebracht sein läßt, weil das chaotische Substrat derselben diese Bildung for-

dert, und mit dem Anſpruch vor ihm ſteht, durch das bildungskräftige Einwirken ſeines Weſens zu möglichſt vollkommener Ausbildung erhoben zu werden. Darum hat Platon gar keinen Ausdruck, der den Begriff „Schöpfer" bezeichnet, ſondern gebraucht dafür, wie oben und an anderen Stellen, das Wort συνιστάς, d. h. „Ordner", „Zuſammenordner", wohl deßhalb, weil er die Welt aus Vernunft und Materie zuſammen geſtaltet. So iſt es auch ganz bezeichnend, wenn Platon ſagt, der Demiurg habe deßhalb dieſe Ordnung in das Chaos gebracht, „weil es ihm bedünkt habe (ἡγησάμενος), daß dieß ſo beſſer ſei." Nicht ſein Wille iſt alſo der Grund dieſer Umgeſtaltung, derſelbe liegt vielmehr darin, daß dies den Dingen ſelbſt beſſer iſt. Platon läßt alſo, wie wir ſehen, ſeinen Demiurg durch ein anderes Motiv als durch das eines unbeſchränkten Willens beſtimmt ſein. Das Geſetz und die Ordnung, die er herbeiführen ſoll, beſtimmen ihn.

In ganz anderem Lichte zeigt uns die Offenbarung die Schöpfung der Welt! Gott bringt ſie hervor, nicht weil es für ſie ſo gut iſt, ſondern weil er ſo will. Indem er ſie aber hervorgebracht hat, ſieht er, daß ſie gut iſt, weil er ſie ſo hervorgebracht hat, wie er ſie hervorbringen wollte.[1]) Wie tief ſteht Platon's Anſicht unter der Offenbarungs-Wahrheit! Wie herrlich und erhaben iſt ihre Lehre von Gott! In wie großartigem Lichte zeigt ſie uns ſeine Macht, ſeinen Willen und ſein Weſen! Wie beſchränkt iſt dagegen das göttliche Weſen nach Platon's Anſicht, da es der perſönlichen Freiheit nicht theilhaftig iſt und die Welt nicht aus Nichts ſchaffen, ſondern ſie nur aus dem Chaos, durch Emanation ſeines Weſens in dasſelbe, bilden und ordnen kann. So wenig ein Menſch frei iſt, der nur thut, was ihm vorgezeichnet iſt und wozu ein unerbittlicher Schickſalswille ihn antreibt, ebenſo wenig iſt Gott bei einer ſolchen Bildung der Welt frei.

Eine ähnliche Freiheit wie dem Weltbildner Platon's könnte man auch der Sonne beilegen. Denn auch ſie erhellt und erleuchtet, weil

---

1) Es iſt faſt unbegreiflich, daß ein Mann wie Stallbaum, den tiefen Unterſchied zwiſchen der Schöpfungslehre der Offenbarung und zwiſchen der platoniſchen Weltbildungslehre ſo ſehr aus dem Auge laſſen konnte, daß er ſich nicht ſcheute, folgende Worte zu ſchreiben: Etenim quemadmodum libri sacri rerum originem ab una Dei voluntate et arbitrio repetunt, quoniam ita suadet benignitatis et omnipotentiae virtus ei eximie attributa; ita philosophus noster aeternam Dei efficientiam, quippe quae esset perfectae mentis et rationis, in cogitando et intelligendo positum esse voluit, quo uno omnia, quae sunt, generata atque procreata essent. Platonis opera Vol. VII. p. 40.

es ſo beſſer iſt. Ja man könnte durch Anwendung einer kühnen Metapher ſogar ſagen, ſie leuchte und erwärme, weil ihr das beſſer dünke. Und von dem ganzen regelmäßigen Lauf dieſes Geſtirnes könnte man ebenfalls ſagen, daß es dieſes thue, weil es ihm ſo beſſer dünke. Da aber die Sonne dabei doch immer nur das thut, was das Geſetz der natürlichen Nothwendigkeit verlangt, ſo wäre trotz all' der Ausdrücke „die Sonne will dies ſo," oder „findet dies ſo beſſer," dennoch kein freies Prinzip in ihr anerkannt. Ebenſo wenig iſt dies bei dem platoniſchen Weltbildner der Fall. Platon ſelbſt vergleicht ihn ja, indem er ihn unter dem Urbilde des Guten auffaßt, auch wirklich mit der Sonne und verbindet damit gewiß die Vorſtellung, daß er ähnlich wie die Sonne als naturgeſtaltendes Prinzip wirke und ebenſo unmittelbar auf das Chaos influenzire, wie die Sonne auf die Erde.

Ganz entſprechend dem Geſetze der Nothwendigkeit, dem der Weltbildner unterliegt, wird die Welt auch die möglichſt beſte; er ſelbſt hätte ſie nicht beſſer noch ſchlechter bilden können. Wenn noch irgend ein Zweifel obwalten könnte, daß Platon Gott nicht als freien Schöpfer erkannt habe, er müßte ſchwinden angeſichts dieſer Lehre von der beſten Welt. Platon ſpricht aber die Anſicht, daß dieſe gewordene Welt die möglichſt beſte ſei, nicht blos in der obigen Stelle des Timäus, ſondern auch ſchon im Phädon aus. Und gerade die letztere Stelle legt das pantheiſtiſche Element in der Lehre von der beſten Welt ſehr offen dar. Platon beruft ſich nämlich dort auf den Satz des Anaxagoras, daß „Vernunft der Grund von Allem ſei," und macht dann den ganz pantheiſtiſchen Schluß, daß alſo „Alles vernunftnothwendig auf's Beſte ſein müſſe.[1]) Wir ſehr aber dieſe Anſicht mit der Lehre von Gottes Unfreiheit und Unperſönlichkeit zuſammenhängt, ſehen wir auch daraus, daß ſie in der neueren Philoſophie alsbald wieder auftauchte, ſowie ſie die Erkenntniß der Perſönlichkeit und Freiheit Gottes verloren hatte.

Mit der Anſicht daß dieſe Welt die möglichſt beſte ſei, hing aber ganz eng die andere zuſammen, daß nothwendig nur eine Welt ſein

1) Die betreffende Stelle lautet: *Ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.* Phaedon 97c.

könne: gleichsam ein naturgemäßer Ausdruck des Ewigen. Er sagt in dieser Beziehung Timäus 30d. u. 31. a.[1]) „Indem die Gottheit dieselbe (die Welt) den schönsten und in jeder Beziehung vollkommensten von den Wesen, die mittelst der Vernunft aufgefaßt werden, am meisten ähnlich machen wollte, bildete sie ein einziges sichtbares, alle anderen lebenden Wesen, so viel ihrer Natur nach mit ihm verwandt waren, in sich enthaltendes, belebtes Wesen. Damit nun dieses All in seiner Vereinzelung dem ganz vollkommenen belebten Wesen ähnlicher wäre, deßwegen bildete der Schöpfer nicht zwei noch unermeßliche Welten, sondern dieses einzige und allein entstandene Weltgebäude ist geworden und wird ferner sein." Die Einheit und höchste Vollendung der Welt ist also ebenso nothwendig als die Existenz und die neidlose Güte der Gottheit, ja sie ist die unvermeidliche Consequenz derselben. Eine solche Anschauung verträgt sich aber durchaus nicht mit der Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie das Christenthum hat.

Nicht in der Welt liegt nach christlicher Anschauung der Grund, warum sie ist, und nicht ihre höchste Schönheit und Vollkommenheit ist der Zweck, weßhalb sie ist, sondern Grund und Zweck der Welt liegen in Gottes unbeschränktem Willen.

Daß Platon keine Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes hatte und daß sein Demiurg nur ein Deus ex machina ist, wird auch aus der folgenden Stelle des Timäus (29a) klar, wo Platon die Frage stellt: „nach welchem von den Urbildern der Schöpfer die Welt bildete, ob nach dem stets auf ebendieselbe und völlig gleiche Weise sich Verhaltenden oder nach dem Gewordenen?" — welche er dann so beantwortet: „Wenn nun die Welt schön ist und der Schöpfer gut, so ist offenbar, daß er auf das Unveränderliche blickte; es leuchtet aber einem Jeden ein, daß er das Unveränderliche vor Augen hatte. Denn die Welt ist sowohl die schönste von allen gewordenen, als er der Beste von allen Urhebern ist." Diese Sätze gewinnen noch mehr Licht durch die Stelle Timäus 37c. d. „Wie nun der Vater, der es gezeugt, bemerkte, daß das All bewegt und belebt, ein Abbild der ewigen Götter geworden sei, war er erfreut, und in der Freude beschloß er, es dem Urbilde noch ähnlicher zu machen. Gleich wie nun dieses ein ewiges, belebtes Wesen ist, unternahm er es, auch dieses All so nach Möglichkeit zu eben dieser Vollkommenheit zu bringen. Die Natur aber jenes belebten Wesens ist eine ewige; diese also ganz und gar mit dem Geschaffenen zu verbinden war nicht möglich. Er sann daher darauf, ein bewegliches Abbild

des Ewigen zu machen, und indem er die Welt anordnete, machte er zugleich von dem in der Einheit bleibenden Ewigen ein ewiges, nach Zahlenverhältniß fortschreitendes Abbild, das, welches wir Zeit genannt haben.“ [1])

Die in diesen Sätzen entwickelten Gedanken, welche aus der Tiefe der platonischen Spekulation hervorbrechen, lassen uns auch auf den tiefsten Grund derselben blicken. Wir sehen daraus, daß Platon den Plan zur Weltbildung nicht in der göttlichen Weisheit, sondern in einem über der Gottheit stehenden Gesetze sucht, welches als maßgebend für die Weltbildung erscheint.

In der Stelle des Timäus (37d.) tritt auch noch die Ansicht hervor, daß das Ewige, Göttliche solidarisch mit dem Vergänglichen verknüpft sei und dasselbe möglichst vollkommen an sich heranzuziehen und sich ähnlich zu bilden strebe. Die Welt ist also nicht das außer Gott und durch ihn Geschaffene, sie ist der Ausdruck seines Wesens im Vergänglichen. Sie ist, dürfen wir wohl sagen, das wesensähnliche (ὁμοιούσιος) Erzeugniß Gottes in der Zeit.

Diese Verwechselung der Weltschöpfung mit göttlicher Zeugung kommt aber bei Platon daher, daß er in allen seinen Gedanken von den Schranken und von dem Gesetze der Zeitlichkeit befangen, es nicht vermochte, einen Begriff von dem ewigen Leben Gottes, wie es in sich ist, zu gewinnen. Und so war es denn auch nur consequent, daß Gott in der Hervorbringung der Welt, nicht als der mit Freiheit Schaffende erkannt wurde. Da er das dreipersönliche Leben, in welchem der unbeschränkte Kreis Gottes in sich beschlossen ist, nicht erkannte, so konnte er auch die absolute Einheit Gottes, die blos in der Dreipersönlichkeit möglich ist, nicht erkennen. Denn da sich ihr Begriff in einer andern Form gleichsam nicht festhalten ließ, so floß sie natürlich in die Vielheit der Welt auseinander. Das Wort, der ewige Logos Gottes, ging so in der Weltbildung auf. Das ewige Zeugen wurde ein zeit-

---

1) *Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. Καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον ἀΐδιον, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. Ἦ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος Καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.*

liches Werden, die Zeit wurde folgerichtig ein Abbild der Ewigkeit, weil der nach dieser heidnischen Vorstellung gesprengte Kreis der Gottheit nothwendig in die Welt ausfließen mußte. Gott und die Welt gehören sonach zusammen wie Zettel und Einschlag; sie ist die schönste, weil er der beste Urheber. Gott ist der Anfang der Welt, durch ihn wird sie. Er ist ihre Wurzel, aus der sie ihr Bestehen und Wesen hat.

Wie die uralte griechische Anschauung über Gott eine getrübte und pantheistische war, so ist sie auch in der Philosophie Platon's geblieben. Was schon in den orphischen Hymnen gesungen wird:

„Zeus ist der erste Entstandene, der letzte, der Herrscher des Blitzstrahls, Zeus ist das Haupt und die Mitte, von Zeus wird Alles geboren",[1]) das geht durch alles griechische Denken bis auf die spätesten Zeiten hindurch. Selbst das Wort „Zeus," welches den Grundbegriff „des Lebens" bezeichnet, (weßhalb er auch als das Haupt der Götterwelt dasteht,) zeigt, wie tief diese Anschauung mit der ganzen Vorstellung des griechischen Volkes verwachsen war.

Es darf uns darum nicht wundern, daß Platon dieselbe mit seinem Volke theilt. Es müßte uns vielmehr wundern, wenn dies nicht wäre. Denn der Philosoph soll ja keine neue Zeit- und Weltanschauung schaffen, sondern soll nur die vorhandene durchdringen und begreifen.

Platon's Anschauung über Gott ist also im Wesentlichen die altgriechische. Gott ist ihm das Erste, das Urbild und der Urbildner der Welt, der in ihr auch sein eigenes Abbild hat. Denn wenn er sagt, Gott habe, als er die Welt bildete, auf das „Unveränderliche" als Vorbild geblickt, so versteht er unter jenem „Unveränderlichen" nur das göttliche Wesen selbst. Dies wird besonders aus jenen Stellen klar, die wir schon angeführt haben, und in welchen diese Welt „ein gewordenes Abbild des ewigen Gottes selbst" genannt wird. Gott ist also nach Platon's Ansicht der Erste, Ungewordene — aber auch das Gewordene — das Letzte! Und ebenso die Mitte, d. h. durch ihn vollzieht sich die Bildung der Welt, und gemäß der Natur seines Wesens vollbringt sie sich. Im Zusammenhang damit nennt Platon Gott auch Anfang und Ende (*θεὸς ἀρχή τε καὶ τελευτή* legg. IV., 715.). Wenn wir die platonische Anschauung auf diese ihre ächt hellenische Grundlage zurückgeführt sehen, wird es um so eher einleuchten, daß und weshalb ihr die Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes abging.

1) *Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος,*
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

Denn der persönliche Gott ist keinem Prozeß, keinem über ihn waltenden Gesetze unterworfen, er ist nicht früher noch später als er selbst, und alles Andere ist allein durch seinen Willen, nicht durch ein sein Wesen bestimmendes Gesetz.

Die Worte Platon's, die Gottheit „denkt nach", „sie überlegt," [1]) haben also, wenn wir sie der dialogisirten und dramatisirten Form entkleiden, ganz einfach die Bedeutung: Die im göttlichen Wesen liegenden und die Materie bewältigenden Ideen und Gesetze der Vernunft forderten diesen naturnothwendigen Gang der Entwickelung zur Gestaltung der Welt.

Was in der Natur der weltbildenden Vernunft Gottes lag, das ist es, was Platon mit den Worten „dachte" oder „überlegte" bezeichnen will. Weil die Welt nach nothwendigen Vernunftgesetzen geworden ist, darum ist es auch möglich, „mittels des vernünftigen Nachdenkens den naturgemäßen Anfang eines jeden Dinges in der Welt zu begreifen" und aus dem göttlichen Sein abzuleiten.

Er drückt sich in dieser Beziehung (Timäus 29b) also aus: [2]) „Das Schwierigste aber ist, den Anfang eines jeden Dinges naturgemäß vor sich gehen zu lassen. Es ist nun rücksichtlich des Abbildes und des Urbildes derselben so zu entscheiden, daß die Darstellungen auch mit eben den Dingen, von denen sie Erklärungen sind, verwandt seien. Die Darstellungen also des Bleibenden und Beständigen und mittels der Vernunft Aufzufassenden müssen auch fest und unumstößlich sein, und soweit es überhaupt Reden zukommt, unwiderleglich und unerschütterlich zu sein, es darin an Nichts fehlen lassen; die aber des nach jenem Gebildeten, welches nur ein Abbild ist, müssen wahrscheinlich und jenen gemäß sein." „Denn in eben dem Verhältniß, in welchem das Sein zum Werden, in ebendemselben steht die Wahrheit zum Glauben." [3])

Unsere Vernunft vermag also nur mit dem naturgemäßen, nach ewigen Gesetzen sich bewegenden Prozeß der Dialektik, jene ewigen Vernunftgesetze aufzufinden, auf denen die Weltordnung beruht.

---

1) Timäus 29b.

2) *Μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχὴν ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας Τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπιστώτους, καθ' ὅσον τε ἀνελέγκτους προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν.*

3) *ὅ τι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* ibid.

Die Ansicht, daß wir den göttlichen Weltplan mittels unserer Vernunft, wenn auch nur mit Schwierigkeit aufzudecken vermögen, ist nur eine Consequenz der Prämisse, daß derselbe das Werk eines unpersönlichen Gottes sei.

Denn den Plan und die Absicht eines in sich freien Wesens, wie der persönliche Gott ist, können wir nicht durch einen Vernunftschluß wissen, weil es diesem nicht unterworfen ist. Nur seine eigene, *freipersönliche Offenbarung* kann uns erschließen, was Werk und Eigenthum *seines freien Willens* ist.

Hier mag auch der Ort sein, an dem sich am Leichtesten verstehen läßt, warum das Verhältniß von Glauben und *Wissen* von Platon so ganz anders als vom Christenthume aufgefaßt wird. Der Glaube als eine Form zur Auffassung der Wahrheit, kann nämlich nur dann von höherer Bedeutung sein, wenn *eine persönliche Mittheilung* und zwar von einer Seite geschieht, *auf deren Wahrhaftigkeit unbedingt gebaut werden muß*. Eine solche Mittheilung besitzen wir in der Offenbarung.

Und dieser persönlichen Mittheilung der ewigen Wahrheit gegenüber muß der Glaube über alles Wissen gehen, weil ihm auch die dem Wissen unergründlichen Absichten des freipersönlichen Gottes durch Offenbarung mitgetheilt werden können. — Da nun dem griechischen Bewußtsein die Lehre von der Persönlichkeit und damit auch von der persönlichen Offenbarung Gottes so sehr entschwunden war, so fiel für dasselbe die höhere Bedeutung des Glaubens natürlich von selbst weg. Dagegen lag es ihm um so näher, dem Wissen eine höhere Stellung anzuweisen. Da nämlich aus der ihn umgebenden Welt viele Erfahrungen an den Menschen herantreten, die er nicht sogleich zu begreifen vermag und doch anzunehmen — also in Platon's Sinn *zu glauben* — gezwungen ist, so mußte dieser Glaube, da er nichts weiter als *unbegründete Annahme* war, dem philosophischen Wissen gegenüber niedriger stehend und demselben untergeordnet erscheinen. Umgekehrt mußte das Wissen, dem auch die höchste Sphäre des Seins nicht undurchdringlich erschien, ja, welches gerade dort sein eigentliches Element fand, über Alles hochgeschätzt werden. Das *Geheimniß* lag also nach Platon's Ansicht nicht im Göttlichen, sondern in dem durch die Materie für die Vernunft getrübten Materiellen, — welches deßhalb für sie etwas Gemeines hatte und nicht gewußt, nur geglaubt werden konnte.

Diese Anschauung, welche im Wissen das ausschließliche Organ zur Aufnahme der göttlichen Wahrheit erkennt, ist die reife Frucht des

antiken Naturſtandpunktes. — Denn auf dieſem erſcheint Gott als das der Welt immanente, ſie beherrſchende, bildende, lichte Vernunft-Element[1]) — in dem darum auch das Auge der Erkenntniß naturgemäß den höchſten und zugleich zugänglichſten Erkenntnißgegenſtand beſitzt. —

Die griechiſche Denkweiſe hatte alſo dieſe Richtung nur in Folge ihrer Beziehung zu Gott eingenommen. Die ganze Art und Weiſe, wie Platon im Timäus Gott auffaßt, entſpricht vollkommen der griechiſchen Vorſtellung über die Immanenz des Göttlichen in der Welt. —

Und wie er dieſer Vorſtellung gemäß auf dem Wege der naturnothwendigen Schlußfolgerung zur Erkenntniß Gottes zu gelangen ſtrebt, ſo trägt er hinwiederum dieſe Nothwendigkeit, die ihn zur Erkenntniß Gottes führt und an die er dieſen ſelbſt geknüpft ſieht, auch aus ſeinem Denken auf ihn über. — Es heißt in dieſer Beziehung im Timäus (48 a.):[2]) „Das Werden dieſer Welt iſt zuſammengemiſcht aus der Verbindung der Nothwendigkeit mit der Vernunft hervorgegangen. Da aber die Vernunft über die Nothwendigkeit die Oberhand gewonnen, dadurch daß ſie dieſelbe überredete, von dem, was da würde, das Meiſte auf das Beſte zu vollenden, ſo wurde auf dieſe Weiſe und demzufolge durch die von beſonnener Ueberredung beſiegte Nothwendigkeit, von Anfang an das All gebildet." —

Hier tritt die Vernunft an die Stelle des weltbildenden Gottes. Und es erſcheint ſehr bemerkenswerth, daß Platon dieſelbe der Nothwendigkeit — welche offenbar die Störrigkeit der Materie bezeichnen ſoll — auch hier nicht als ein freies Weſen gegenüber ſetzt, welches Macht über dieſelbe hätte. Denn anſtatt als freie Macht, ſehen wir dieſe Vernunft auch hier nur mit ihrem geſetzmäßigen Weſen auf die Materie einwirken, ein Einfluß, welcher mit dem anſchaulichen Wort „überreden" bezeichnet wird. So überredet im Frühling auch die Sonne mit ihren Strahlen die ſtarre Eisdecke der Erde, daß ſie ſich löſen und die Lebenskraft des Frühlings zeugungs- und bildungskräftig hervor-

1) Tübinger Quartalſchrift a. a. Ort. S. 502 heißt es: „Er (Platon) hat Gott als Vernunft, und ſomit die Welt, das Werk und das Bild Gottes als vernünftig, und in Folge hievon das Vernünftige als das Seinſollende erkannt; weßhalb ihm das Prinzip der ſogenannten Erlöſung die Wiſſenſchaft, Philoſophie als Erkenntniß des Vernünftigen war und ſein mußte u. ſ. w.

2) *μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γενεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν, τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δὴ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.*

brechen laſſe. — Die weltbildende göttliche Vernunft, ſo unzertrennlich mit der Nothwendigkeit verknüpft, verliert natürlich den letzten Schein der Freiheit und Perſönlichkeit. Aber Platon konnte, wie wir oben ſchon bemerkt haben, auf dem Standpunkt des antiken Denkens ſeinen Begriff Gottes nicht von dem Kreis der Naturnothwendigkeit loslöſen, weil er ihn nur in dieſem und nur auf dem Wege der aus ihr gewonnenen Denkmethode erkannt hatte, weil er mit anderen Worten, über dem Gedanken an das Hineinwirken Gottes in die Schöpfung (Visibilia Dei), ſein übergeſchöpfliches Daſein aus dem Auge verloren hatte. So trug er auf Gott den Schatten über, welcher auf dem Medium lag, durch das er ihn erkannte. Ganz im Gegenſatz zu der heiligen Schrift, in der es heißt: „Meine Gedanken ſind nicht euere Gedanken und meine Wege ſind nicht euere Wege,“ [1]) trägt Platon unſere Gedanken und unſere Gedanken-Wege auf Gott über und macht er eine menſchliche Anſchauungsweiſe von Gott, zu der Grundlage, auf welcher er Gottes Weſen ſein und wirken läßt. —

Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob Platon Pantheiſt ſei? — Er iſt allerdings Pantheiſt, [2]) nur nicht in der ausgebildeten Form, welche der Pantheismus in neuerer Zeit angenommen hat. [3]) Der theoretiſch vollkommen durchgebildete Pantheismus war erſt innerhalb des Chriſtenthums, als Folge jenes Beſtrebens möglich, welches die chriſtliche Wahrheit von der Dreiperſönlichkeit Gottes ihrer poſitiven Bedeutung zu entkleiden und ſie zum Geſetze der Weltentwickelung und des Denkens herabzuziehen ſuchte. *Dieſer tiefſte Gegenſatz zu der höchſten Wahrheit konnte erſt hervortreten, als ſie ſelbſt ſo klar geoffenbart war.* Der direkte Gegenſatz zur Lehre von der Perſönlichkeit Gottes in einem ſo ausgebildeten Pantheismus war alſo bei Platon noch nicht möglich, weil er ſich nicht in einen ausgeſprochenen Gegenſatz zur Lehre von der Perſönlichkeit Gottes ſetzen konnte, die er ja noch nicht kannte. Erſt am Licht gibt es Schatten, — und um ſo grellere Schatten, je kräftiger das Licht iſt. — Platon's Pantheismus beruht viel mehr auf einer *Unkenntniß* der Perſönlichkeit Gottes, als auf einem prinzipiellen *Verkennen* derſelben. —

1) Jeſaias 55, 8.

2) Selbſt Ackermann, der ſich doch ſo ſehr bemüht, recht viel „Chriſtliches“ in Platon zu entdecken, kann „das Durchzogenſein der platoniſchen Philoſophie von pantheiſtiſchen Elementen nicht in Abrede ſtellen.“ Das Chriſtliche im Platon S. 327.

3) ibid. S. 330, 6 heißt es: „Nicht eigentlich ſyſtematiſch durchgeführten Pantheismus, ſondern mehr nur pantheiſtiſche Richtungen und Ideen enthält die platoniſche Philoſophie.“

Neben dieſem Pantheismus läuft unverkennbar auch ein Dualismus, und zwar ein ſo eingreifender Dualismus her, daß es oft ſcheint, als wolle er dem Pantheismus die vorwiegende Bedeutung ſtreitig machen. — Schon die oben angeführte Stelle, von dem anfänglichen erſt zu überwindenden Gegenſatze der Vernunft und Nothwendigkeit, iſt ein Beweis hiervon. Das platoniſche Syſtem ſchwankt aber zwiſchen Dualismus und Pantheismus, weil ihm der eigentliche Aequator der chriſtlichen Lehre, die Erkenntniß der Dreiperſönlichkeit Gottes fehlt. — Der ganzen alten Welt wohnte das Gefühl dieſes Dualismus inne, der ſogar durch das eigene Innere des Menſchen bezeugt wurde, indem deſſen edlere, gottesebenbildliche, oder, wie Platon ſagt, göttliche Seite, ſich im ſchroffſten Gegenſatz zur niederen ſinnlichen befand. Und was im eigenen Bewußtſein der Menſchen lag, glaubte Platon auf alles Göttliche übertragen und dasſelbe demgemäß im Gegenſatz zur niederen Welt überhaupt auffaſſen zu müſſen. Darum ſpricht er auch (Theät. 176a) von einem nothwendigen Gegenſatz, der dem Guten im Böſen gegenüberſtehe. Auf der andern Seite war es aber auch durch die Erfahrung dem heidniſchen Bewußtſein zur unwiderleglichen Thatſache geworden, daß das Göttliche und Materielle im Menſchen von Natur geeint ſeien. — So war es denn natürlich, daß ſich das philoſophiſche Bewußtſein auch das Göttliche überhaupt mit dem Irdiſchen vereinigt zu denken genöthigt fühlte. Es lag alſo in der Natur der griechiſchen Anſchauung, daß Platon zwiſchen Dualismus und Pantheismus ſchwankte.

Es wird daraus auch klar, warum er zwiſchen einem ewigen und zwiſchen einem werdenden Gotte unterſcheidet, wie bei Timäus (34b.)[1]) „Dieſe ganze, von dem ewigen Gott in Betreff des einſt werdenden Gottes angeſtellte Ueberlegung bildete alſo den Weltkörper glatt, gleichmäßig, von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich und vollkommen, aus vollkommenenen Körpern. Die Seele aber ſetzte er in die Mitte deſſelben und dehnte ſie ſowohl durch das Ganze aus, als

---

1) *Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησε. ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον ξυγγίγνεσθαι καὶ οὑδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.*

er auch noch von außen her den Körper mit derſelben umhüllte, und ſtellte die als Kugel nun im Kreiſe ſich bewegende Welt ganz allein und ohne Genoſſen hin, jedoch im Stande, wegen ihrer Vortrefflichkeit, mit ſich ſelbſt umzugehen und keines Andern bedürfend, mit ſich ſelbſt aber auf die gehörige Weiſe befreundet und vertraut, durch dies Alles aber machte er ſie zu einem heiligen Gott." —

Die Wirkſamkeit „die Ueberlegung" des göttlichen Weſens — erzeugt alſo den werdenden Gott, dieſe Welt! — Im Gegenſatz zur Wirklichkeit, wie ſie iſt, geht dem Philoſophen wohl einen Augenblick der Gedanke von Gott an und für ſich auf — gleichſam ein göttlicher Sphairos, wie ſolchen auch die älteren griechiſchen Philoſophen vorausgeſetzt hatten. Aber derſelbe dehnt ſich über ſeine eigene Grenze aus, und dieſe Welt ringt ſich als ſeine Geburt aus ſeinem Schooße los. Er kann dieſe ſeine Geburt auch nicht verläugnen — denn ſie trägt ſeine Natur und ſein Weſen an ſich. —

Es iſt dies ein merkwürdiger Gedanke in der griechiſchen Philoſophie und Mythologie. Stets ſchlägt das Göttliche in das Geſchöpfliche und das Ewige in das Zeitliche über, ſo ſehr es ſich doch wieder im Gegenſatze damit fühlt. Es bildet dies den größten inneren Widerſpruch des Heidenthums, den auch Platon hier theilt. Und ſeine Bemerkung, daß auch dieſer gewordene Gott ſelig ſei, (εὐδαίμονα), eine Art Selbſtſtändigkeit (οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον), ja ſogar Bewußtſein (γνώριμον) und eine Art Liebe zu ſich habe (φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὖ.ᾧ), iſt darum höchſt merkwürdig. Es mag dies ein neuer Beweis dafür ſein, wie wenig Platon, ſelbſt wenn er von einer Vernunft und von einem Bewußtſein der Gottheit redet, dabei die Perſönlichkeit im Auge habe, da er ja alles dieſes auch der gewordenen Welt beilegt. —

Dieſe Stelle macht uns aber auch darüber klar, daß Platon ſogar eine Seele annimmt — ohne mit ihr den Begriff der Perſönlichkeit zu verbinden![1]) Denn da er ſich auch dieſe Welt als beſeelt vorſtellt, ſo zeigt dies, daß er ſich auch Gott als Seele, und doch unperſönlich denken konnte.[2]) Was nun den Gedanken von einer Beſeelung der

---

1) Dies iſt ein neuer Beweis gegen jene, welche in der Stelle Philebos 30d. in dem Ausdrucke „königliche Seele" und „königliche Vernunft", des Zeus die Perſönlichkeit Gottes erkannt ſehen wollen! Vgl. Bilharz p. 54.

2) Sehr treffend bemerkt Zeller Geſch. d. gr. Philoſ. p. 313. „So unmöglich es uns vielleicht ſcheinen mag, eine Vernunft anders, denn als Perſönlichkeit zu denken, ſo iſt doch dieſe Unmöglichkeit für die Alten nicht in gleichem Maaße vorhanden; ſchwerlich

Welt durch das göttliche Wesen speziell betrifft, so ist derselbe der antiken Vorstellung und Philosophie durchaus eigen. — Am Entschiedensten tritt er vor Platon im Pythagoräismus hervor. Doch verhält es sich hiermit wie mit allen übrigen Lehren Platon's. Er entwickelt sie nicht in bestimmten Tractaten und nicht mit schulfertigen Ausdrücken — sondern läßt sie aus dem Verlaufe des Systems so hervortreten, daß man sie leicht erkennen kann. Er gebraucht den Namen Weltseele gar nicht. Da aber das in der Weltbildungslehre hervortretende Verhältniß Gottes zur Welt in dem Wesens-Zusammenhange beider beruht, so ergiebt sich, als ganz natürliche Folge dieser Auffassung, diese Lehre von der Weltseele. Platon sucht sich eben das geordnete Fortbestehen der Welt aus dem Zusammenhang des göttlichen Wesens mit dem ihrigen, in der Form der Weltseele zu erklären. Er dachte sich in der Weltseele jenes Verhältniß Gottes zur Welt fortdauernd, aus welchem ihre Bildung hervorgegangen war. Statt Gottes erhaltender, freier Macht beseelt sie göttliches Leben, statt seiner Vorsehung lenkt sie göttliche Vernunft, statt eines göttlichen Werkes, erkannte er in ihr ein Abbild von Gottes Wesen. —

Dies geht auch aus der Darstellung des Phädros hervor, in welcher die Seele als das Uranfängliche und als der Grund alles Anfangs bezeichnet und die göttliche Seele von der Weltseele nur graduell unterschieden und von ihr gesagt wird, sie sei die reinste und lauterste Seele. Die Weltseele ist also nur kein ewiger Gott, — da sie mit der Materie zusammenhängt und dem im Phädros geschilderten Geschick anheimgefallen ist, „irdisch" zu sein und im irdischen Körper zu wohnen. Aber ein Gott ist sie doch, wenn gleich ein „zeitlicher" gegenüber dem „ewigen". — Der innige Zusammenhang zwischen dem Wesen Gottes und dem der Weltseele erhellt auch noch daraus, daß Platon die Existenz Gottes aus dem Dasein der Weltseele zu beweisen sucht, indem er in der schönen Vernunftordnung der Welt den unmittelbaren Ausdruck göttlicher Existenz verwirklicht sieht. An einer Stelle des Timäus spricht er sich sogar ausdrücklich dahin aus, daß das gewordene Leben der Weltseele, doch ein göttliches — ja ein ewiges Leben sei. Diese Stelle heißt:[1]) „Die Seele aber von der Mitte bis zum Aeußer-

wird man wenigstens den weltbildenden νοῦς des Anaxagoras, der allem Lebendigen einwohnt, oder die Weltseele Platon's oder gar die intelligente Luft des Diogenes von Apollonia, für Persönlichkeiten im strengen Sinne des Wortes halten können."

1) Tim. 36 e.

ſten des Himmels überall durchgeflochten und von außen her im Kreiſe ihn umhüllend und nur in ſich ſelbſt ſich bewegend, nahm den göttlichen Anfang eines ewigen und verſtändigen Lebens für alle Zeit." —

Wir erinnern uns aus dem Phädros, daß dieſes ſich ſelbſt bewegende Weſen der Seele das urſprüngliche und nicht gewordene Sein ſei; — und deßhalb überraſcht es uns nicht, auch hier das Sich-ſelbſt-Bewegende als das urſprüngliche göttliche Seelenweſen aufgefaßt zu ſehen. Die Richtigkeit dieſer unſerer Auffaſſung beweiſen auch die oben angeführten Stellen aus „den Geſetzen," in welchen das Sich-ſelbſt-Bewegende der in der Welt wirkenden Seele ohne Weiteres für das Göttliche ſelbſt genommen wird. Auch in anderen Stellen erſcheint das gewordene All nur wie ein Reflex des ewigen, göttlichen Weſens — welchem es in dem Maaße näher kommt, als die Wirklichkeit ſich überhaupt der Idee nähert. So heißt es z. B. Timäus (39d): „Deßwegen wurden alle diejenigen von den Geſtirnen gebildet, welche durch den Himmel hin ſich bewegend, Wenden haben, damit dies All der vollkommenen und mit Vernunft begabten, belebten Weſen hinſichtlich der Nachahmung der ewigen Natur ſo ähnlich als möglich wäre."[1]) —

Es iſt nicht das Hegel'ſche Verhältniß von Anſichſein und Andersſein — welches Platon zwiſchen Gott und der Welt annimmt, es iſt das Verhältniß von Idee und Wirklichkeit. Gott erſcheint in der Weltſeele nur in einer niederern Sphäre; — ſie iſt nicht der vollkommene Ausdruck ſeines Weſens, aber doch deſſen Ausdruck! — Bei Hegel dagegen iſt das Andersſein eine vorgeſchrittene, — weiter entwickelte Stufe der Gottheit als das Anſich-Sein — höher als dieſes, aber nicht tiefer ſtehend, — nicht hinter dem vollen Ausdruck ſeines Weſens zurückbleibend — ſondern denſelben ſteigernd. So tief war Platon in der Verwechſelung der Welt mit Gott nicht herabgekommen, daß er ſie höher gehalten hätte als ihn ſelbſt. Die Welt galt ihm nur als ein möglichſt vollkommener, aber nicht als ein erhöhter Ausdruck von Gottes Weſen.

Das Göttliche iſt die Urſache des Guten in den Dingen.[2]) Da

---

1) *Κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρων ὅσα δὲ οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχε τροπάς, ἵνα τόδ' ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζώῳ πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.*

2) Tim. 68e sagt er, „daß Gott ſich, da er die Welt bildete, zwar der Hülfsurſachen bedient, aber dasjenige, was in Allem gut war, ſelbſt gebildet habe, und daß man zwei Gattungen von Urſachen unterſcheiden müſſe, die nothwendige und die göttliche."

aber das Verhältniß zwiſchen der göttlichen Urſache und der Welt auf einem Zuſammenhange des Weſens beruht, ſo kann das Gute in der Schöpfung auch nur von der Inwohnung des göttlichen Seins herrühren. Und dieſe iſt zwar nicht das ganz gleiche, aber doch das weſensverwandte Abbild Gottes.

Einer ähnlichen Anſicht begegnen wir viele Jahrhunderte ſpäter, und gewiß als einem Ausfluſſe des Neuplatonismus, in der Lehre des Arianismus vom Sohne Gottes. Wie Platon in der Welt ein weſensverwandtes Erzeugniß der Gottheit erkannte, ſo erkannte Arius in Chriſtus das weſensähnliche, möglichſt vollendete Abbild des Vaters, aber nicht deſſen weſensgleichen Sohn. Beſonders bei der Schlußſtelle des Timäus ſpringt uns die Uebereinſtimmung dieſer beiden Anſichten recht in die Augen. Wir führen deßhalb dieſe Stelle hier nochmals an: „Dieſe Welt, welche ſterbliche und unſterbliche belebte Weſen umfaßt und damit erfüllt iſt und ſo ein ſichtbares, mit Leben begabtes Weſen, das alles Sichtbare enthält, und ein ſinnlich wahrnehmbarer Gott, ein Abbild des mit der Vernunft zu erfaſſenden Gottes iſt, iſt die größte, beſte, ſchönſte und vollendetſte geworden, dieſe eine Welt, welche allein geworden iſt.“ Wir ſehen, dieſelbe Gottheit, die ihrer höheren Natur nach nur der Vernunft faßbar iſt, wird in der Welt ſinnlich erkennbar. Die Welt iſt Gott, ſoweit er ſichtbar geworden iſt. Wie aber die Idee in der Wirklichkeit nicht vollſtändig dargeſtellt werden kann, ſo kann auch die Gottheit, der Grund und die Quelle der Ideen, in der Welt nicht vollkommen zur Erſcheinung kommen. — Natürlich! die Materie, mit welcher ſie in der Hervorbringung der Welt in Verbindung treten muß, macht ja durch ihre Trübung den vollkommenen Abglanz der Gottheit unmöglich. So konnte auch, nach der Lehre des Arianismus, der Sohn Gottes, eben weil er entſtanden war, unmöglich das weſensgleiche Abbild des Vaters ſein. So beweiſt denn auch Platon's Lehre von der Weltſeele und ihrem Verhältniſſe zur Gottheit, wie wenig er den weltbildenden Gott als perſönlichen und als Schöpfer aufzufaſſen vermocht habe.

Noch klarer zeigt ſich dies, wenn wir näher in ſeine Auffaſſung der Materie eingehen. Es iſt ſchwer, klar zu beſtimmen, welchen Begriff Platon von der Materie habe, und ob er dieſelbe für etwas Anfangsloſes oder für etwas Gewordenes halte. Er ſelbſt gibt uns keine beſtimmte Erklärung hierüber. Er gebraucht auch kein techniſch feſtſtehendes Wort für das, was in ſeiner Weltbildungslehre die Stelle deſſen einnimmt,

was ſpäter mit dem Wort ὕλη. d. h. Materie bezeichnet wurde. Wir müſſen uns darum dieſen Begriff des Platon aus dem Zuſammenhang mit ſeinen übrigen Begriffen und mit ſeinem geſammten Denken zu erklären ſuchen. Freilich wird uns dies hier ſchwerer, als bei anderen ähnlichen Begriffen Platon's; denn über dieſen Begriff iſt er ſelbſt ſo ſehr im Dunkeln, daß er kaum negative Beſtimmungen und nur unbeſtimmte poſitive Andeutungen über ihn zu geben vermag. —

Vor Allem iſt eine Frage, ob er ſie für etwas Zeitliches oder für etwas Vorzeitliches gehalten habe. Dieſe Frage läßt ſich aber nicht ſo einfach mit „ja" oder „nein" beantworten, denn Platon ſelbſt hat ſich die Frage gar nicht in dieſer Form geſtellt und hat darum auch keine ſolche Antwort auf ſie geben können. Er kennt den Unterſchied von Zeit und Ewigkeit, wie er uns durch das Chriſtenthum offenbar geworden iſt, noch gar nicht. Wohl gebraucht er die Unterſcheidung ὁ ἀεὶ ὢν θεός der immer ſeiende Gott, von dem θεὸς ἐσόμενος, dem Gott der ins Daſein treten ſoll (conf. Tim. 31), und noch viel häufiger die Unterſcheidung von dem ſtets Seienden und von dem Werdenden. Aber dieſe Unterſcheidung iſt doch weſentlich von jener verſchieden, welche das Chriſtenthum zwiſchen Ewigkeit und Zeit macht. Platon kennt zwiſchen Zeit und Ewigkeit keinen Unterſchied des Weſens, ſondern nur der Form. Seine Ewigkeit iſt auch eine Zeit, aber eine ſolche, die nicht angefangen hat und die nicht in beſtimmtem Maße verläuft. Sie iſt alſo nur eine ungemeſſene Zeit, von der die wirkliche Zeit ſich dadurch unterſcheidet, daß ſie an einem beſtimmten Punkte anfängt und nach einem beſtimmten Maße verläuft. Nennt ja doch ſelbſt Platon im Timäus 37e. „Dieſe gewordene Welt ein bewegliches Abbild der ewigen (εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος) und ſagt, Gott habe von dem in der Einheit bleibenden Ewigen ein ewiges, nach Zahlenverhältniß fortſchreitendes Abbild, die Zeit gemacht (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα). Die Zeit iſt alſo nur in ſofern von der Ewigkeit verſchieden, als ſie einen beſtimmten Anfang ihrer Bildung nahm und als ſie nach beſtimmten d. h. Zahlenverhältniſſen fortſchreitet (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν). Die Ewigkeit dagegen iſt dasjenige, was keinen Anfang genommen hat und nicht in beſtimmten Zahlenverhältniſſen fortſchreitet. Einen andern Unterſchied als dieſen kennt Platon zwiſchen Zeit und Ewigkeit nicht und giebt auch über das Weſen des Ewigen keine anderen Beſtimmungen als dieſe. Seine Ewigkeit iſt eben nur auf negativem Wege erkannt; ſie erſcheint als das der beſtimmten Zeit vorhergehende Unbeſtimmte. Eine poſitive Beſtimmung

konnte er über ihr Weſen nicht geben, da er keine direkte Offenbarung des Ewigen kannte.

Platon nimmt ſonach zwiſchen Ewigkeit und Zeit ein ganz ähnliches Verhältniß an, wie zwiſchen Gott und Welt.

Wie er Gott und Welt als weſensverwandt anſah und in einander übergehen ließ, ſo auch Zeit und Ewigkeit. Will man darum von einer Ewigkeit der Materie in Platon's Philoſophie ſprechen, ſo muß man dabei den chriſtlichen Begriff von Ewigkeit ganz bei Seite laſſen.

Man kann allerdings ſagen, die Materie ſei ſchon vor dieſer Zeit geweſen, aber man darf ihr damit nicht Ewigkeit im chriſtlichen Sinne des Wortes beilegen wollen. Denn die Vorzeitlichkeit der Materie beſteht nach Platon's Auffaſſung in purer Veränderlichkeit, in ungeregeltem Wechſel, in maßloſer Bildungsfähigkeit. Sie iſt die eigentliche Unterlage des Werdens, gewiſſermaßen die Werdbarkeit, und bildet ſonach die Vorausſetzung der Zeit. Wenn aber die göttliche Ordnung und Vernunft dieſe Veränderlichkeit ergreift und in eine nach gemeſſenen Zahlenverhältniſſen fortſchreitende Bewegung bringt, dann iſt ſie in die Form der Zeit einzutreten. Und gerade weil Platon in der Zeit ſowohl eine ſtete Ordnung als eine unaufhörliche Veränderlichkeit wahrnahm, kam er zu der Vorausſetzung, daß ſie aus beiden zuſammengeſetzt ſei, daß ſonach beide vor der Zeit von einander getrennt geweſen ſein müſſen. —

Faſſen wir aber den Prozeß der Weltbildung weiter in's Auge, ſo bemerken wir, daß in demſelben die Bildung der Weltſeele ausdrücklich von der Bildung des Weltkörpers unterſchieden wird. Erſt nachdem (Timäus 30 u. 31) der Demiurg die Weltſeele als ein Abbild des ewig Seienden gebildet hat, bildet er den Weltkörper aus Feuer und Erde. Er legt aber zum Zwecke der Weltbildung zwiſchen beide Elemente verknüpfende Bänder, nämlich Luft und Waſſer (Tim. 31 c), ſo daß dann die vier Elemente in wechſelſeitige Harmonie und in Proportion zu einander treten und das Feuer ſich zur Luft wie die Luft zum Waſſer, und wie das Waſſer ſich zur Erde verhält. Dieſe vier Elemente wurden bei der Bildung der Welt aber vollſtändig verbraucht und aufgewendet, „denn" (heißt es Timäus 32 c), „aus allem Feuer und Waſſer, aus aller Luft und Erde hat ſie der Ordner gebildet, wobei er keinen Theil von irgend etwas, keine Kraft von Außen übrig ließ." [1]) Bildende Kraft und bildſamer Stoff, die beide als verwend-

1) *ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς ξυνέστησαν αὐτὸν (κόσμον) ὁ ξυνιστὰς κ. τ. λ.*

bare Grundlage zur Geſtaltung der Welt vorhanden waren, wurden auch beide bei der Einen Weltbildung vollſtändig aufgewendet.

Da aber die vier Elemente ſelbſt nicht mehr ganz urſprüngliche Stoffe ſind, indem jedes derſelben ſchon eine beſtimmte Fortbildung des Stofflichen darſtellt, ſo können ſie auch nicht die ganz urſprüngliche Grundlage der Welt ſein, ſondern ſtellen ſelbſt ſchon eine Stufe in der begonnenen Weltbildung dar. Platon ſieht ſich alſo genöthigt, eine noch urſprünglichere ſtoffliche Grundlage der Weltbildung anzunehmen; er drückt ſich darüber (Tim. 48a.b.c.) ſo aus:[1] „Wenn Einer auf die Art, auf welche es (das All) entſtanden iſt, auch wirklich reden will, ſo muß er auch die Gattung der herumirrenden Urſache (*τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας*) hinzufügen, wie es die natürliche Beſchaffenheit derſelben mit ſich bringt.“ ..... „Demnach müſſen wir die Beſchaffenheit des Feuers, Waſſers, der Luft und der Erde ſelbſt vor der Entſtehung der Welt, und die Zuſtände vorher unterſuchen. Denn bis jetzt hat noch Keiner irgendwie die Entſtehung derſelben geoffenbart: ſondern wie, als wenn Alle wüßten, was Feuer und jedes derſelben iſt, nennen wir ſie Anfänge und nehmen ſie als Urbeſtandtheile an, während es doch recht für ſie iſt, nicht einmal auf der Stufe der Silbe von einem auch nur wenig denkenden Menſchen nur mit Wahrſcheinlichkeit mit ihnen (den Urbeſtandtheilen) verglichen zu werden.“

Plato ſpricht hier mit Rückſicht auf frühere philoſophiſche Syſteme, welche die vier Elemente, die doch nur die erſten Grundformen in dem Prozeß der Weltbildung ſelbſt ſeien, für den urſprünglichen Stoff annahmen. Er nun ſetzt denſelben die noch ganz formloſe Materie und Werdbarkeit voraus. Aber es fällt ihm ſchwer zu beſtimmen, was jene urſprüngliche Materie ſei; denn ſie iſt ja ihrer ganzen Natur nach etwas Wirres (*πλανωμένη αἰτία*), und nur über das mit Vernunft Geordnete läßt ſich eine vernünftige Aufklärung geben. Dieſes chaotiſche Weſen läßt darum auch nur eine muthmaßliche oder wahrſcheinliche Darſtellung zu, wie er ſich in der obigen Stelle des Timäus noch

---

1) *Εἴ τις οὖν ᾗ γέγονε, κατὰ ταὐτα ὄντως ἐρεῖ, μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν . . . . . τὴν δὲ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη. . νῦν γὰρ οὐδείς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ' ὡς εἰδόσι πῦρ ὅ τί ποτε ἔστι καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ' ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσι μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονοῦντος ἀπεικασθῆναι*

weiter ausdrückt. Es ſtellen ſich aber nun drei Gattungen des Seins heraus, nämlich das Urbild, dann das Abbild, die gewordene Welt und die ſtoffliche Grundlage der Materie. Ueber letztere ſpricht er ſich Tim. (49, a. b.) alſo aus:[1]) „Was für ein Weſen ſoll man ihr alſo ihrer Natur nach beilegen? Doch vor Allem ein ſolches, daß ſie, wie eine Amme (τιθήνη) eine Aufnehmerin (ὑποδοχή) alles Werdens ſei. Hiermit iſt nun zwar das Wahre geſagt, doch ziemt es, hierüber noch deutlicher zu reden. Dies aber iſt ſchwierig, zumal da man nothwendig vorher in Betreff des Feuers und derer mit dem Feuer deßwegen in Verlegenheit kommen muß."

Platon's Verlegenheit beſteht nämlich darin, daß er nicht begreift, wie aus dem einen Urſtoff die verſchiedenen, ſich gegenſeitig durchkreuzenden Elemente hervorgegangen ſein können. Aus dieſer Verlegenheit ſucht er ſich aber durch die Annahme zu helfen, daß keines der vier Elemente vom andern abſolut verſchieden ſei, ſondern daß, da ſie erfahrungsgemäß in einander übergehen, ſie auch nur verſchiedenartige Erſcheinungsformen eines Stoffes ſeien, — wie Gold in den verſchiedenſten Formen, in welche es gebracht werden mag, doch immer Gold bleibe.

Das materielle Subſtrat bleibt unter allen Formen und Beſtimmungen, die es annimmt, immer jenes Veränderliche und wird nicht ein Anderes, nicht ein Beſtimmtes. Es ergeben ſich alſo in dem Entſtehungsprozeſſe der Welt, wie bei jeder ſonſtigen Zeugung, drei Momente: das Göttliche, das Materielle, und die aus beidem gewordene Welt.

Doch hören wir Platon's eigene Worte (Tim. 50, b. c. d.):[2]) „Dieſelbe Darſtellung gilt auch von dem alle Körper in ſich aufnehmenden Weſen..... Daſſelbe ſteht ſeiner Natur nach als Stoff da, welcher Bewegung und Geſtaltung von dem Hereintretenden erhält..... Im gegenwärtigen Augenblicke aber muß man nun drei Gattungen in Er-

---

1) *Τίνα οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑπολητέον; τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσιως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὖν ταληθές, δεῖ δ' ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. χαλεπὸν δὲ ἄλλως τε καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου χάριν.*

2) *Ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως . . . . ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων . . . . ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.*

wägung ziehen: Das, was (Welt) wird; das, worin (Materie) es wird, endlich Das, nach dessen Aehnlichkeit (Urbild) das Werdende sich gestaltet. Und also ziemt es auch, das Aufnehmende mit der Mutter (μητρί), das, woher es empfängt, mit dem Vater (πατρί), und die zwischen beiden stehende Natur mit der Nachkommenschaft (ἐκγόνῳ) zu vergleichen."

Jedes organisirte Wesen der Schöpfung trägt an sich den Beweis, daß nicht die Materie allein, sondern noch etwas anderes, von ihr wesentlich Verschiedenes Mitursache seiner Existenz sei. Und da die ganze uns umgebende Welt den Charakter organisirter Ordnung an sich trägt, so muß eine gemeinsame, die Materie in der Hervorbringung der Welt begleitende Mitursache vorausgesetzt werden, welche in die Veränderlichkeit derselben diese bestimmten Qualificationen eingetragen hat, vermöge welcher die einzelnen Dinge in dem allgemeinen Wechsel bestimmte und feste Umrisse erhalten und behalten und sich von einander unterscheiden. Dieses zweite Element ist die göttliche Vernunft, welche unterscheidend und ordnend in die ununterschiedene und ungeordnete Materie hineinwirkt. Die aus dem Wechsel zur festen Ordnung gebrachte Welt, das Erzeugniß der Materie und der sie ordnenden Vernunft, verhält sich zu beiden wie das Kind zu seinen Erzeugern.

Fassen wir diese Anschauung des Platon ganz unbefangen in's Auge, so werden wir immer mehr sehen, wie sehr sie von der Lehre der Schöpfung durch einen persönlichen Gott differirt. Platon hat bei dieser ganzen Darstellung von der Hervorbringung der Welt keine andere Vorstellung, als die der Erzeugung. Freilich faßt er den Begriff der Erzeugung im höchsten und allgemeinsten Sinne auf, aber das ist ganz natürlich. Es handelt sich hier ja auch nicht um die Erzeugung irgend eines einzelnen Dinges, sondern um die Erzeugung der gesammten Welt. Diese konnte Platon darum auch nur als die Erzeugung an und für sich, als das Zusammen- und Ineinanderwirken von bildender und bildsamer Ursache, auffassen. Indem er aber den gewöhnlichen Naturprozeß verallgemeinerte, ist er doch nicht über denselben hinausgegangen, sondern hat ihn nur in seiner Idee aufgefaßt. Wie er nämlich in der Idee immer das Hervortreten des Göttlichen auffaßt, so faßt er hier in der Idee der Erzeugung die göttliche Erzeugung der Welt auf.

Weil Platon sich gezwungen sieht, der gewordenen Welt Etwas voraus zu denken, durch das sie geworden ist, kommt er zu der Voraus-

ſetzung des Vorzeitlichen. Und er ſetzt dabei jene beiden Grundweſenheiten voraus, die er als die allgemeinſten und höchſten in Allem findet, was er in der Welt ſieht und erkennt. Gerade ſo wie Thales Waſſer als die Urſache von Allem vorausgeſetzt hat, weil dasſelbe ſich in Allem finde, ſo ſetzt Platon Geiſt und Materie als die Grundurſachen von Allem voraus, weil er in Allem eine Zuſammenwirkung von beiden erkennt. Wie die Materie, ſo bildet auch die Gottheit blos die Vorausſetzung des gewordenen, zeitlichen Daſeins, der Welt, mit dem Unterſchied, daß die Gottheit das ordnende und beſtimmende, die Materie dagegen das beſtimmbare, das zu ordnende Element iſt. Zeitliches und Ewiges gehen ſonach bei Platon wie Gott und Welt in einander über; beide ſind blos graduell, nicht weſentlich von einander verſchieden. Dies zeigt ſich auch darin, wie Platon die göttliche Vernunft bei der Hervorbringung der Welt betheiligt ſein läßt. Denn wenn es auch manchmal ſcheint, als ob er die Vernunft, welche weſentlich in die Bildung der Welt mit eingeht, nicht für Gott ſelbſt halte, ſo iſt dies doch ſeine Ueberzeugung. Denn wie die Materie als ſolche und rein für ſich in der gewordenen Welt in keinem einzelnen Dinge hervortritt, obgleich ſie in der Geſammtheit derſelben vollſtändig erſchöpft und aufgewendet iſt, ſo tritt auch Gott in keiner einzelnen Welterſcheinung hervor, aber dennoch iſt die Welt als Ganzes ein möglichſt vollkommenes Abbild ſeines Weſens. Wie die Materie unter der Form der Elemente, ſo tritt Gott unter der Form der Vernunft, der Ordnung, der Geſtaltung, der Form und Beſtimmung weſentlich in der Bildung der Welt ein, ohne jedoch wie die Materie ganz in ihr aufzugehen, denn der „Feuerherd" des Göttlichen bleibt ja immer. —

Gott kann alſo, das erhellt nun auf's Klarſte, dieſe Welt nur bilden mit Hülfe der Materie; dieſe bedingt ſeine Wirkſamkeit auf's Weſentlichſte. Er repräſentirt bei der Weltbildung nur das Prinzip der Begränzung und der vernünftigen Ordnung, welches das Unbegränzte der Materie in die Gränze der Ordnung bringt, da „Jegliches von dem, was man ſagt, es ſei, aus dem Einen und Vielen beſteht und Begränzung und Unbegränztheit ſich vereinigt." Philebus 14a. 16b. Die Materie als das Unbegränzte bedarf naturgemäß der begränzenden d. h. ordnenden Einwirkung Gottes. Die Hervorbringung der Welt war ſonach im Sinne Platon's ein Verhängniß für Gott, und nicht ein freies Werk ſeiner Allmacht. Wie ſehr die Voraus-

ſetzung einer ungeſchaffenen Materie der Lehre von der Schöpfung entgegenſtehe, hat namentlich Juſtin der Martyrer klar nachgewieſen, Er macht ausdrücklich darauf aufmerkſam, daß eine ungeſchaffene Materie auch nicht einmal einen umbildenden Einfluß des Demiurgen zulaſſe.[1])

Platon bleibt aber darin der antiken Anſchauung, welche in Zeus die Wurzel und den Grund alles lebenden und geordneten Daſeins erkannte, durchaus treu. Wie ſehr er aber ſelbſt fühlte, daß er damit den eigentlichen Grundgedanken des Heidenthums feſthalte, geht aus dem Philebos hervor. Nachdem er nämlich in dieſem Dialog, wie oben bemerkt, in der Bildung der Welt das Unbegrenzte und das Begrenzende, ſowie das aus beiden Gemiſchte unterſchieden hat, macht er die folgende merkwürdige Aeußerung:[2]) „alle Weiſen ſtimmen darüber überein, indem ſie ſich ſelbſt eigentlich hoch erheben, der Verſtand ſei unſer König und der des Himmels und der Erde." (28c.)[3]) „Zu behaupten, Vernunft ordne das All, iſt nicht blos dem Anblick, den das Weltall und die Sonne, Mond und Sterne gewähren, angemeſſen, ſondern ich ſelbſt möchte mich wohl niemals anders darüber äußern oder meinen." (ibid. 28d.) Die im Timäus durchgeführe Anſchauung begegnet uns alſo auch hier, und beſonders in dem Satze, daß die göttliche Einſicht die Urſache der Geſtaltung der Welt aus Unbegrenztem und Begrenztem ſei.[4]) „Weisheit und Einſicht, dürften aber gewiß wohl ohne eine Seele niemals exiſtiren? Demnach wirſt du behaupten, daß, vermöge des Urſächlichen, im Weſen des Zeus eine herrſchende Seele und eine herrſchende Einſicht liege." Philebus 30c.

Dieſer Satz führt uns wieder in den Mittelpunkt der platoniſchen Lehre von Gott zurück. Denn in ihm tritt die Grundanſchauung des Phädros, daß die Urſeele auch das Urſächliche und Göttliche ſei, wieder

---

1) Cohort. ad. Graec. 23. *Τὴν γὰρ τῆς ὕλης δύναμιν, ἀγένητον καὶ ἰσόχρονον καὶ ἡλικιῶτιν κατὰ τὴν αὐτοῦ δόξαν τοῦ δημιουργοῦ οὖσαν ἀντιστατεῖν εἰκὸς τῇ αὐτοῦ βουλήσει. Τῷ γὰρ μὴ πεποιηκότι οὐδεμία ἐξουσία πρὸς τὸ μὴ γεγονός. ὥστε οὐδὲ βιασθῆναι αὐτὴν δυνατὸν τῆς ἔξωθεν πάσης ἀνάγκης ἐλευθέραν οὖσαν.*

2) *Πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.*

3) *τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι.*

4) *Σοφία μὲν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἑρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.*

klar hervor. Da Gott, nach Platon's Anſicht, Seele iſt, iſt er auch das Prinzip des Lebens, und wirkt in der Welt, wie die Seele im Körper, als Ganzes alles Einzelne leitend, ohne im Einzelnen aufzugehen.

Wie wir ſpäter ſehen werden unterſchied aber Platon im Menſchen eine dreifache Sphäre des Lebens, eine niedrige, — ſinnliche, eine mittlere, muthige, in welcher das Sinnliche und Vernünftige ſich das Gleichgewicht halten, und eine höhere Sphäre, in welcher das Vernünftige überwiegt — die göttliche Seele.

Ganz daſſelbe findet nach Platon's Vorſtellung im großen Weltall ſtatt. Die empfangende, alle Geſtalten in ſich aufnehmende Materie entſpricht der Begierde-Seele (ἐπιθυμητικόν); das in die materielle Welt hineinverſenkte Göttliche, die Weltſeele entſpricht der Muthſeele (θυμικόν), und die über den ganzen Kosmos herrſchende göttliche Einſicht, „die Seele, welche den ganzen Himmel umſchweift" — entſpricht der göttlichen Vernunftſeele (λογικόν) im Menſchen.

So muß alſo eine Art von Dreiheit im vorweltlichen und göttlichen Leben unterſchieden werden. — Aber dieſe Dreiheit iſt grundverſchieden von der chriſtlichen Dreieinigkeit, ſchon um deßwillen weil Platon die Perſönlichkeit und ſonach auch die Dreiperſönlichkeit Gottes, in welcher die chriſtliche Dreieinigkeit beruht, nicht erkannt hatte.[1])

Wenn es aber auch nicht richtig iſt, in dieſer Dreiheit die chriſtliche Lehre der Dreieinigkeit erkennen zu wollen, ſo läßt ſich doch auch nicht läugnen, daß ſich die platoniſche Vorſtellung von der Dreiheit im göttlichen und vorzeitlichen Weſen, an die Stelle der mangelnden Dreieinigkeitslehre geſetzt habe. Gerade weil Platon Gott nicht in der abſoluten Vollkommenheit des dreieinigen Lebens erkannt hatte, ſah er ſich auf dem Standpunkte des griechiſchen Denkens verſucht, eine Ergänzung des göttlichen Weſens in der Erzeugung der Welt anzunehmen. Nur die allgemeinſten Züge der Dreieinigkeit erkannte alſo Platon

1) Ackermann ſagt a. O. S. 298 Anm. „Wie ſehr man ſich auch bemühen mag, ein Analogon der chriſtlichen Trinität im Platon nachzuweiſen, ſo wird doch eine weſentliche Differenz zwiſchen beiden ewig bleiben. Die Hauptſache in der chriſtlichen Trinität iſt nämlich der Begriff der Perſönlichkeit, und dieſen Begriff des perſönlichen Gottes hatte und kannte Platon nicht; bei ihm war und blieb die Idee der Gottheit faſt nur ein neutrum, ein allgemeines Etwas." — Und doch wollte Ackermann im Platon „Chriſtliches" finden! —

in dem Prozeſſe der Weltentſtehung, der ſich als Erzeugung gedacht, wirklich in einer ſolchen Dreiheit der Momente darſtellen müßte. —

Es erübrigt nun noch die Unterſuchung über die von Platon im Timäus eingeführten Halbgötter, denen von dem Demiurgen nach ihrer Erzeugung die Bildung der ſterblichen Weſen übertragen wurde. Dieſe Unterſuchung hat um ſo mehr Bedeutung, als ſie tief in die Lehre vom Weſen des Demiurgen eingreift und ſein Verhältniß zur Weltbildung in vieler Beziehung noch mehr aufhellt als alles Bisherige. — Nachdem nämlich der Demiurg dieſes All gebildet und beſeelt und die einzelnen Götter als glänzende Geſtirne hervorgebracht hat, läßt Platon ihn ſeine eigene unmittelbare Wirkſamkeit einſtellen und die Weiterbildung der Welt den geſchaffenen Göttern übertragen, an welche er folgende Anrede hält:[1])

„Götter von Göttern, deren Bildner ich bin, und Vater der Werke, welche durch mich, weil ich es ſo gewollt, unauflöslich geworden ſind. — — — — Deßwegen ſeid auch ihr, weil auch ihr geworden ſeid, weder im Allgemeinen unauflösbar noch unſterblich: dennoch ſollt ihr weder aufgelöſt werden, noch des Todes Geſchick erdulden, indem ihr an meinem Willen (*βουλήσεως*) ein ſtärkeres und mächtigeres Band erhalten habt, als jene Bänder ſind, mit denen ihr, als ihr entſtandet, gebunden wurdet. Merket daher auf das, was ich euch jetzt auseinanderſetzen werde. Noch ſind drei Gattungen ſterblicher Weſen ungeſchaffen übrig. — — — — Wenn jedoch dieſe durch mich entſtänden und des Lebens theilhaftig würden, ſo würden ſie wohl den Göttern gleichen. (confr. Tim. 69 b). — Damit ſie daher ſterblich werden und dieſes All wirklich ein Ganzes werde, ſo macht euch naturgemäß an die Erſchaffung

---

1) *Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. δι' ἃ καὶ ἐπεί περ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔ τι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί' ἀγέννητα . . . . . δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. ἵν' οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῷα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.*

der lebenden Weſen, indem ihr meine Thatkraft in Betreff euerer Entſtehung nachahmt. Und in wie weit ihnen etwas den Unſterblichen Gleichnamiges zukommt, welches das Göttliche genannt werde und die Herrſchaft in ihnen führe, welche ſtets dem Recht und euch werden gehorchen wollen, ſo will ich euch dazu die Keime und Anfänge geben. Im Uebrigen aber möget ihr das Sterbliche mit dem Unſterblichen verwebend, die lebenden Weſen bilden und erzeugen". (Tim. 41. a. b. c.) — Platon erzählt dann weiter, wie Gott in dem Becher, in dem er die Weltſeele gemiſcht hatte, die nicht mehr ganz reinen Ueberbleibſel der vorigen Miſchung abermals gemiſcht, und dann allen Geſtirnen eine Seele zugetheilt und ſie wie in Wagen in dieſelben geſetzt habe. So in die zeitlichen, jeder Seele entſprechenden Werkzeuge ausgeſät, ſollten dieſelben als Halbgötter nun das gottesfürchtigſte Weſen, den Menſchen erzeugen. Auf dieſe Weiſe ſei derſelbe mit doppeltem Geſchlechte, dem männlichen und dem weiblichen entſtanden! —

Es iſt dies eine der merkwürdigſten Stellen Platon's, welche aber ſehr leicht das Urtheil des Erklärers zu beirren vermag. Denn hier erſcheint Gott mehr als in jeder andern Stelle des Timäus mit den Accidenzen der Perſönlichkeit bekleidet. Er gebraucht das perſönliche Fürwort „Ich" wiederholt von ſich. Dies könnte leicht als ein Beweis für die Erkenntniß der Perſönlichkeit des göttlichen Weſens angeführt werden. Doch wir werden gleich ſehen, daß auch hier die Perſönlichkeit gleichſam nur eine persona in der Bedeutung der antiken Theater-Maske iſt, unter welcher Platon das Werk der Weltbildung in möglichſt draſtiſcher Weiſe vor Augen zu führen ſucht. Denn daß er Gott nicht als perſönliches Weſen aufgefaßt habe, geht gerade aus der obigen Rede auf's Schlagendſte hervor. Der Demiurg fordert die Götter auf, die noch übrigen Geſchöpfe zu bilden — weil, wenn er ſie ſelbſt bilden würde — ſie nothwendiger Weiſe auch ſeinem Weſen entſprechend, göttlich und ganz und gar unſterblich werden würden. — Er kann alſo die Geſchöpfe nicht bilden wie er *will*, halb ſterblich und halb unſterblich; wenn *er ſie* bilden würde, würden ſie nothwendig ein Ausdruck ſeines *Weſens* und ſonach *ganz unſterblich werden*. So iſt gerade dieſe Stelle ein weiterer Beweis, daß Platon den Demiurgen unperſönlich auffaßt. — *Niedriger ſtehende Werke müſſen* auch von *niedriger ſtehenden Weſen gebildet werden*!

Es iſt alſo nicht das Prinzip des freien Schaffens, ſondern das von Grund und Folge, in welchem Platon auch hier wieder den Prozeß

der Welteutſtehung auffaßt! — Die geſchaffenen Götter ſind eben nichts Anderes, als die weiteren Vermittler der Wirkſamkeit des göttlichen Weſens! Wie von den Ideen jede einzelne ſich nur in der Geſammtheit der ihr zugehörigen Erſcheinungen verwirklicht, ſo verwirklicht ſich auch Gott nur im Ganzen der Weltordnung. Wie die aus der Ur-Idee abgeleiteten Ideen für die beſonderen Gattungen der Wirklichkeit in ſchwächerem Grade die Wirkſamkeit der göttlichen Uridee fortſetzen, ſo ſind die von dem Demiurgen abſtammenden Götter dazu beſtimmt, die einzelnen Formen des Seins durchzugeſtalten, wie er das Sein an und für ſich — als lebende Weltſeele im Weltkörper ausgeſtaltet hat. Darum ſchöpfen ſie auch aus ſeinem Miſchbecher zur weiteren Durchbildung der Dinge in der Welt, darum gibt er ihnen die Keime und Uranfänge derſelben, was aufs Deutlichſte beweiſt, daß ſie nur die göttlichen Mittelurſachen der Dinge ſind, welche von der allgemeinen Urſache Vermögen, Kraft, Geſetz und Plan zu ihren Werken erhalten. Das Verhältniß der niederen Götter zu dem Demiurgen iſt alſo ganz dasſelbe wie das Verhältniß der untergeordneten Ideen zu der Uridee. Daß wir damit Platon's Anſicht richtig wiedergeben, werden wir in der Ideenlehre, in welcher er das höchſte Weſen als höchſte, wirkſame Idee und die anderen göttlichen Weſen als untergeordnete Ideen auffaßt, ganz klar ſehen.[1])

Bei der draſtiſchen Form, in welcher Platon den Demiurgen im Timäus auftreten läßt, darf es auch nicht auffallen, daß er ihn ſagen läßt, die Götter ſeien durch ſeinen Willen unſterblich geworden. Denn hätte er mit dem Worte *βουλήσις* (Willen) den perſönlich freien Willen bezeichnen wollen, mittels deſſen Gott nach eigenem Plane und mit abſoluter Selbſtbeſtimmung wirkt, — ſo hätte er ihn auch mächtig gewußt, alle Dinge der Welt ſelbſt in der Weiſe ſterblich zu bilden, wie ſie gebildet werden ſollten. Da er ihn aber trotz dieſes Willens nicht vermögend ſein läßt, das, was er ſelbſt unmittelbar hervorbringt, anders als unſterblich zu bilden, ſo beweiſt dies, daß er ſich denſelben in ſeinen Hervorbringungen unfrei vorgeſtellt habe. In der That bezeichnet das Wort *βουλήσις* wie das oben ſchon erörterte *βούλεσθαι* nicht das, was unſer Wort Wille ausdrückt — ſondern hat zunächſt die Bedeutung „Rathſchluß" — „Schickſalswille" — und drückt deſſen unabweisbare „For-

1) Zeller ſagt a. a. O. p. 311: „Die Urſache des Seins überhaupt ſind die Ideen, die höchſte Urſache aber iſt die höchſte Idee, das abſolut Gute oder die Gottheit." —

derung" — deſſen unabweisbare, nach ewigen Geſetzen geordnete Beſtimmung aus. Und ſo bezeichnet es hier das in der göttlichen Natur liegende Geſetz der Unſterblichkeit, welches verlangt, daß, was aus Gottes Weſen hervorgeht auch ſelbſt unſterblich ſei. Die Uridee kann nur Ideen — und nur die Ideen können beſchränkte, auflösbare, ſterbliche Weſen hervorbringen. Nur können ſie dies nicht losgeriſſen von der Uridee, ſondern blos im Zuſammenhange mit ihr. [1])

So geht denn auch hieraus ganz evident hervor, daß Platon das Weſen Gottes nicht in ſeiner Perſönlichkeit erkannt habe. [2]) Freilich hat er, indem er, zur Veranſchaulichung ſeiner Weltbildungstheorie, den Demiurgen zu Hülfe nimmt, indirekt auch die Nothwendigkeit der Vorausſetzung eines perſönlichen Gottes zur Erklärung der Weltbildung nachgewieſen. Aber damit hat er doch die Perſönlichkeit Gottes noch nicht erkannt, ſondern nur indirekt das Bedürfniß nach einer ſolchen Erkenntniß offen gelegt.

Die Lehre Platon's von den untergeordneten Göttern ſteht übrigens auch in vollkommenem Einklange mit der Auffaſſung des Phädros. Wie wir dort ſahen, nahm Platon eine höchſte Sphäre des göttlichen Weſens an, zu der ſelbſt die Götter erſt aufzuſteigen hätten, um ihre eigene Vollkommenheit nach dem Maaße ihrer beſonderen Natur zu erreichen. Ganz eben ſo ſind auch hier die Götter das, was ſie ſind, durch das über ihnen ſtehende Urbild geworden, welches alle Vollkommenheiten, die ihnen in beſonderer Weiſe immanent ſind, ungeſchmälert und urſprünglich in ſich faßt!

Platon kann eben über die das Weſen Gottes und das Daſein der Welt allein erklärende Grundwahrheit der Trinität nicht hinaus, ohne wenigſtens inſofern ein Zeugniß für ſie zu geben, als er in Folge ſeiner Unkenntniß derſelben, die Lehre von Gott durchaus verkehrt auffaßte. Eine Folge dieſer Unkenntniß iſt ja eben die Annahme von untergeordneten Götterweſen, welche die göttliche Wirkſamkeit nach außen begründen und ermöglichen ſollen.

---

1) Wir ſehen hier die prinzipielle Grundlage der ſpätern gnoſtiſchen Aeonenlehre.

2) Wenn Zeller Geſch. d. griech. Philoſ. II. S. 311 u. 312 die Anſicht ausſpricht, es „laſſe ſich kaum eine ganz beſtimmte Antwort auf die Frage geben, ob Platon ſich Gott als perſönliches Weſen gedacht habe," — ſo glauben wir uns nach den bisherigen Unterſuchungen zu der Behauptung berechtigt, es unterliege keinem Zweifel, daß Platon ſich Gott nicht als perſönliches Weſen gedacht habe. — Zeller ſelbſt gibt dies Seite 213 u. 214 a. a. O. auch ſelbſt zu.

In der christlichen Trinitätslehre findet diese Schwierigkeit die einfachste Lösung. Gott besitzt sich in der Dreipersönlichkeit von Ewigkeit her vollkommen und ist seiner vollkommen bewußt; — sein ganzes Wesen strahlt sich in ihr in absoluter Realität ab. Mit dieser Erkenntniß ist der Gedanke, daß die Schöpfung Gott selbst erst in einen Prozeß des Werdens hineinbringe, ganz abgeschnitten. Gott ist von Ewigkeit, ohne sein Wesen zu verlassen, so aus sich hervorgegangen, daß mit der absolutesten Einheit doch zugleich die reichste Prozession und Erzeugung in ihm ist. Die gezeugten Götter Platon's sind demnach gleichsam nur die Schatten, welche in Folge der verdüsterten Erkenntniß der Lehre von der Dreieinigkeit in das antike Bewußtsein gefallen sind und welche auch so wenigstens indirekt noch einen Beweis für die Wahrheit der Dreieinigkeitslehre ablegen. —

Gegenüber dieser platonischen Lehre von Gott und der Bildung der Welt verhalten sich die Kirchenväter ganz so, wie gegenüber der platonischen Philosophie im Allgemeinen. Sie sahen manches Richtige in den betreffenden Ansichten Platon's, das sie lobend anerkannten; doch waren sie sich recht wohl bewußt, daß diese Strahlen der Wahrheit noch nicht die Wahrheit selbst seien. Vor Allem war es ihre gemeinsame Ueberzeugung, daß nur Gott der Schöpfer uns über die Entstehung seiner eigenen Werke genügenden Aufschluß zu geben im Stande sei. Doch habe Platon auch in diesem Punkte heller gesehen, als die übrigen Philosophen. Besonders rechneten ihm Athenagoras und Eusebius [1]) das hoch an, daß er Gott als die Ursache des Guten in der Schöpfung anerkenne und den Grund alles Veränderlichen in der Materie suche; denn damit sei alles Vergängliche und Sterbliche durch den Philosophen selbst der göttlichen Würde für untheilhaft und somit auch der göttlichen Verehrung für unwürdig erklärt worden. — Das Anerkennenswerthe, was die Väter hier in diesen richtigen Gedanken Platon's sahen, lag also vielmehr darin, daß er einen heidnischen Irrthum vermieden, nicht aber darin, daß er eine christliche Wahrheit gefunden hat. Schon Lactantius [2]) spricht es aus, daß ein Hauptverdienst der antiken Philosophie in der Aufdeckung der heidnischen Irrthümer gelegen habe. —

Und weil die Väter in Platon nicht die positive Wahrheit, sondern

1) Athenag. leg 16. Euseb. dem. ev. III. 3.
2) Inst. div. VII, 2.

nur relativ Wahres erkannten, in welchem heidnische Irrthümer vermieden und wirkliche Wahrheiten berührt waren, so lobten sie Manches an seiner Weltbildungslehre und tadelten Anderes wieder eben so sehr. Sie lobten [1]) es, daß er die Entstehung der Welt nicht einem bösen Prinzip zuschrieb; sie tadelten [2]) ihn, daß er neben Gott noch die Materie, das Prinzip des Bösen angenommen habe. — Daß Platon den Begriff der Schöpfung, den wir durch die Offenbarung kennen gelernt haben, nicht hatte, darüber herrscht allgemeine Uebereinstimmung [3]). Sie bemerkten auch sehr wohl den Widerspruch, in den Platon dadurch kam, daß er die Materie für unentstanden und doch für veränderlich ansah, da doch nur das Entstandene veränderlich sei [4]). Besonderen Beifall fand Platon's Ansicht, daß die Welt nach den Ideen gebildet und deren Ausdruck und Abbild sei [5]). Sie erkannten darin eben wieder eine Spur der Wahrheit, daß die Welt nach Gottes Plan und Gedanken, und daß besonders der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei. Aus dieser Vorsicht und Behutsamkeit, mit welcher die Väter das Richtige und Falsche in Platon's Gedanken so wohl unterschieden, kann man leicht ersehen, wie ungegründet und vermessen die Behauptungen jener Neueren sind, daß die Kirchenväter Vieles und insbesondere auch die Logos-Lehre aus Platon geschöpft hätten! Die ganze Gedankenrichtung der Väter zeigt ihre Abhängigkeit von der Offenbarung, und nicht von Platon, von dem sie nur die wissenschaftliche Bildung, aber nicht die Erkenntniß der Wahrheit erlangt zu haben bekennen. Hätten sie Wahrheiten aus Platon geschöpft, so hätten sie Platon in demselben Maaß als Autorität anerkennen müssen, weil eine Abhängigkeit wie die vorausgesetzte auch nothwendig hätte hervortreten müssen.

Als darum Origenes in der Lehre von der Präexistenz der Seele platonisirte, rief dies den entschiedensten Widerspruch in der Kirche wach. Und doch war seine Ansicht nicht geradezu aus Platon geschöpft, sondern er hatte nur die aus der Offenbarung geschöpfte Wahrheit über die Gottebenbildlichkeit, Unsterblichkeit und über den anfänglichen paradiesischen Zustand der ersten Menschen, durch platonische Vorstellungen entstellt.

---

1) Clem. Strom. III, 3. Euseb. praep. ev. XIII, 3.

2) Lactant. Epit. 68.

3) Iren. adv. haer. II, 10. Theophil. ad Autol. II, 4. Tertull. apologet. 17. Lactant. inst div. II, 9. Euseb. praep. ev. VII, 18. 19. Just. cohort. 22 et 23.

4) Theophil. ad Autol. II, 4. Ambros. hexaem. I, 2.

5) Euseb. praep. ev. XI, 23. XII, 19.

Auf dergleichen vereinzelte Verirrungen aber die Behauptung gründen wollen, als hätten die Kirchenväter Platon als eine Quelle der Wahrheit benutzt, erscheint geradezu als lächerlich. Es heißt die Kirchenväter entweder der Unwahrheit oder der Inconsequenz beschuldigen; — der Unwahrheit, weil sie Platon's Philosophie als Quelle der Wahrheit benutzt hätten, obgleich sie doch selbst immer behaupteten, sie sei keine Quelle der Wahrheit, — der Inconsequenz, weil, wenn sie aus Platon, ohne es zu wissen, geschöpft hätten, sich in ihnen doch nicht jene Abhängigkeit von ihm geltend gemacht hat, die sich ganz natürlich und folgerichtig hätte geltend machen müssen, wenn sie auch unbewußt aus ihm geschöpft haben würden.

Was noch speciell die Behauptung betrifft, daß die Väter die Logos-Lehre aus Platon geschöpft hätten, so beruht dieselbe augenscheinlich auf wissenschaftlicher Kurzsichtigkeit. Welche Aehnlichkeit besteht denn zwischen der christlichen Lehre vom Logos und dem ewigen Ur-Bild oder der ewigen Idee des Platon? Gerade das Eigenthümliche und Entscheidende in der Logoslehre, daß der Logos eine eigene Persönlichkeit und mit dem Vater und heiligen Geiste der eine dreipersönliche Gott ist, gerade das hätten ja die Väter aus Platon gar nicht schöpfen können. Denn von allem dem hatte er ja gar keinen Begriff, weil er das Wesen der Persönlichkeit durchaus nicht erkannt und von einem absoluten, einwesentlichen und dreipersönlichen Leben in Gott keine Vorstellung gewonnen hatte. Hätten also die Väter die Logoslehre aus Platon geschöpft, so hätten sie aus einem sehr unbestimmten, chaotischen, wirren Begriff, einen sehr bestimmten, aus dem Begriff eines unpersönlichen und unfreien Wesens, den Begriff eines persönlichen und freien schöpfen müssen. Die Behauptung, daß die Väter aus Platon's Lehre Solches geschöpft hätten, heißt aber etwas eben so Wunderbares und Unbegreifliches annehmen, als wenn der neuere Materialismus Geist, Freiheit, Idee und Unsterblichkeit aus der Materie entstehen läßt.

Doch man sagt vielleicht, die Logos-Lehre sei bei den Vätern noch nicht in der Weise ausgebildet gewesen, wie sie es jetzt ist! — Aber gerade dieser Lehrpunkt kam ja vor vielen anderen zur Zeit der Väter und durch ihre Bemühung zu der dogmatischen Formulirung, in welcher die Kirche ihn besitzt.

Es ist wahr, die Väter haben von Anfang an nicht immer die später formulirten Ausdrücke über den Logos gebraucht; dennoch haben

ſie, auch mit anderen Ausdrücken, immer dieſelbe von Platon grundverſchiedene Lehre feſtgehalten.

So ſagt z. B. Juſtinus Martyr,[1]) daß der Sohn Gottes, „das Wort vor aller Schöpfung mit dem Vater gleiches Sein habe und doch durch ihn gezeugt ſei (*καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος*), weßwegen der Vater auch von Anfang an durch ihn Alles in's Daſein gerufen und geſchaffen habe!" — Dieſer Satz trägt keine Spur des Zuſammenhangs mit platoniſchen Anſchauungen an ſich. Der Logos hat gleiches Sein und Weſen wie der Vater — obgleich er durch ihn erzeugt iſt, und weil er gleiches Weſen und Sein mit dem Vater hat, ſo ſchafft der Vater die Welt durch ihn. Und wie bei Juſtin, ſo herrſcht bei allen Kirchenvätern dieſelbe Anſicht, daß nur auf der vollkommenen Gleichweſentlichkeit des Logos mit dem Vater ſeine Mitwirkung bei der Schöpfung beruhe. Ganz anders bei Platon. Nach ſeiner Anſicht übertrug der Demiurg die Weltbildung gerade deßhalb den Götterſöhnen, weil ſich in ihnen ſeine göttliche Weſenheit in einer niedrigern und beſchränktern Form offenbart. Denn wenn ſie das ganz gleiche Weſen wie er gehabt hätten, dann hätten ſie ja auch nothwendig wie er durchaus unſterbliche Weſen bilden müſſen.

An ſolchen Behauptungen kann man ſehen, bis zu welchem Grade von Verkehrtheit die anti-chriſtliche Wiſſenſchaft in ihrer tendenziöſen Richtung gelangt iſt. — Während die Väter auf der Höhe der Trinitätslehre ſtehend, von deren Wahrheit ſich ſo erleuchtet und von deren großartiger Bedeutung ſich ſo durchdrungen fühlten, daß ſie auch die vorchriſtliche Welt und beſonders die Philoſophie Platon's derſelben nicht ganz untheilhaftig halten zu dürfen glaubten, und demgemäß nachzuweiſen ſuchten, daß in der Kosmologie des Timäus manche Ahnungen derſelben[2]) und auch eine Erkenntniß des Logos[3]) und ſogar des heiligen Geiſtes[4]) enthalten ſei, ſuchte nun dieſe neuere Wiſſenſchaft das Verhältniß geradezu umzukehren! Was die Väter erſt im Beſitze und im Lichte der Trinitätslehre in der platoniſchen Philoſophie wahr-

1) Apol. II, 6.

2) Clem. Alex. Strom. V. 5. p. 42 u. 43. Euseb. praep. ev. 11. 14. 20. Aug. civit. Dei 10. 29.

3) Just. apol. I. 59 et 60. — Orig. c. Cels. VI. 8. p. 313. — Euseb. praep. evang. XI. 16. 30.

4) Just. cohort. 32. Clem. Strom. V. 13.

zunehmen vermocht hatten, das entblödete ſie ſich nicht, als die Quelle, als den Grund der Trinitätslehre ſelbſt hinzuſtellen.

Denn wahrlich, wer Platon's Dialoge und auch den Timäus lieſt, kommt hiebei nicht entfernt auf den Gedanken von der Trinitätslehre — wenn er ihn nicht ſchon hat; er denkt bei dem Satze, daß dem Demiurgen ein ewiges Urbild vorgeſchwebt habe, durchaus nicht an die Logoslehre, wenn er ſie nicht ſchon aus der chriſtlichen Lehre kennt. Aber dennoch waren die Väter berechtigt in manchen platoniſchen Gedanken eine tiefere Bedeutung zu finden, als er ſelbſt hineinlegen konnte, weil ſie ihm eben eine Beziehung auf die höhere Wahrheit gaben, die ſie ſchon hatten. Wer das ganze Gewicht der Trinitäts- und Logoslehre kennen und fühlen gelernt hat, der ſieht allerdings ein, daß ſie es iſt, von deren Bedeutung der forſchende Geiſt Platon's, wenn auch unbewußt, zu dem im Timäus ausgeſprochenen erhabenen Gedanken über das Urbild und die dreifache Sphäre des göttlichen Lebens beſtimmt wurde; aber das iſt gerade das Gegentheil von dem, was dieſe Neueren ſagen, wenn ſie behaupten, die Väter ſeien in der Trinitäts- und Logoslehre von Platon abhängig und beſtimmt!

Allerdings gebrauchen die Väter bei der Expoſition der Lehre des Logos manchmal Ausdrücke, die Platon entnommen ſind. So kommen z. B. bei Theophilus von Antiochien zur Bezeichnung des Logos Ausdrücke wie *δύναμις* u. *σοφία* vor, welche Vernunft und Kraft bedeuten, und wofür Clemens von Alexandrien das griechiſche Wort *ἐννόημα τοῦ θεοῦ*,[2]) und Tertullian das lateiniſche Wort ratio[3]) ſetzt. Aber platoniſche Ausdrücke ſind noch lange nicht platoniſche Lehre. Wie viele Ausdrücke hat Thomas von Aquin aus Ariſtoteles entnommen und wie verſchieden war doch ſeine Lehre von der ariſtoteliſchen, auch da wo er ariſtoteliſche Formen anwendete. Die Väter wählten die obigen Bezeichnungen für den Logos nur deßhalb, weil es in der vorhandenen Philoſophie keine anderen gab, mit denen ſie ihre chriſtliche Lehre dem philoſophiſchen Bewußtſein jener Zeit hätten nahe legen können. Doch oftmals gebrauchen die Väter zur Darſtellung der Logoslehre auch Ausdrücke die nicht aus Platon genommen ſind, welche aber dennoch platoniſche Vorſtellungen zu bezeichnen ſcheinen.

1) Ad Autol. l. II. §. 22. edit. Bened. *ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ.*

2) Strom. V. p. 654. edit. Colon.

3) Adv. Prax. c. 2.

Solche Ausdrücke kommen z. B. bei Theophilus vor, wenn er zwischen dem *Λόγος ἐνδιάθετος*, dem von Ewigkeit im Schooße des Vaters ruhenden, und zwischen dem *Λόγος προφορικός*,[1]) dem in der Schöpfung und überhaupt in der Offenbarung hervortretenden Logos, unterscheidet; — ebenso bei Hippolytus, wenn er den Logos, insofern er von Ewigkeit her in Gott verborgen ist, *ἀόρατος* nennt, und wenn er ihn dann insofern er sich geoffenbart hat, wieder mit *ὁρατός*, bezeichnet.

Bei diesen und ähnlichen Unterscheidungen und Bezeichnungen der Väter, könnte nach dem, wie die neuere Wissenschaft solche Dinge aufzufassen gewohnt ist, die Meinung entstehen, daß die platonische Vorstellung von einem ewigen und von einem zeitlichen Gott mit eingewirkt habe.

Doch geschähe den Vätern mit dieser Annahme arges Unrecht. Denn ihre Absicht bei der Anwendung solcher Bezeichnungen ist gerade die entgegengesetzte; sie wollen nämlich damit lehren, daß es stets derselbe unveränderliche und unveränderte Logos sei, welcher von Ewigkeit her in Gott unsichtbares Sein habe und welcher sich in der Zeit in sichtbaren Werken offenbare. Darum legen sie ihm auch, als demselben Logos, ewiges Sein und ein Wirken in der Zeit — aber nirgends zeitliches Sein bei.

Wer freilich seinen eigenen partheilichen Standpunkt an die Beurtheilung der Väter mit heraubringt und ihn in denselben zu finden sucht, der wird ihn am Ende auch selbst in solchen Ausdrücken bei ihnen zu finden glauben, in welchen sie demselben am Entschiedensten gegenüberstehen.

Es verlohnt sich darum kaum der Mühe, die Behauptungen derjenigen, welche die Väter in der Lehre von Gott, von der Trinität und vom Logos des Platonismus beschuldigen, im Einzelnen zu widerlegen[2]); denn bei allen einzelnen Punkten müßten wir immer dasselbe wiederholen, daß die Väter in all' diesen Lehren einen von Platon prinzipiell verschiedenen Standpunkt einnehmen und daß sie sich dieser Verschiedenheit auch recht wohl bewußt sind. Immer müßten wir aber auch wieder bemerken, daß sie mittels der hellen Lichtstrahlen der christlichen Offenbarung in Platon viele, ja oft vielleicht mehr Lichtspuren erblickten, als wirklich in ihm lagen, daß sie aber deßwegen doch nicht aus Platon geschöpft haben, sondern eher aus der christlichen Lehre

1) Ad Autol. l. II. §. 22. p. 365.

2) Die bekannte Schrift von Souverain, le Platonisme devoilé, Amstd. 1700, wurde durch Baltus, défense des SS. Pères accusés de Platonisme, Paris 1711 und durch Keil opusc. sect. II. zu widerlegen gesucht.

großmüthig ihm etwas zuzutheilen geneigt waren, was sie gewiß nicht einmal in dieser so unverfänglichen Weise gethan hätten, wenn sie im Entferntesten daran gedacht hätten, daß der Kriticismus des 18. und 19. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland so verblendet und ungerecht sein könnte, sie der Theilnahme an Platon's Lehre zu beschuldigen, weil sie in manchem seiner Gedanken eine indirekte, abnende Theilnahme an Wahrheiten des Christenthums zugestanden hatten. Denn dieses Benehmen gegen die Väter erinnert wahrhaft an die Fabel von dem Hauseigenthümer, welcher einem Fremden, weil er einen soliden Eindruck auf ihn macht, vorübergehende Herberge und Wohnung bietet und dafür sein Hauseigenthum an jenen verlieren und nur noch bei jenem wohnen dürfen soll. Ganz in dieser Weise soll ja auch Platon deßhalb zum Eigenthümer der christlichen Wahrheit erhoben werden, weil die Väter ihm unter dem weiten Dache ihrer Universalität auch einen Wohnplatz anweisen zu dürfen geglaubt hatten. —

Viele ließen sich in ihrem Urtheil über das Verhältniß der platonischen Gotteslehre zur christlichen auch besonders dadurch täuschen, daß sie in den Bezeichnungen göttlicher Eigenschaften etwas dem Christenthum sehr Aehnliches bei Platon zu finden glaubten. Diese vergaßen aber dabei ganz und gar, daß dieselben Worte in der heidnischen Anschauungsweise Platon's einen viel anderen Sinn hatten, als in der christlichen. Die christliche Lehre hat mit dem ganzen Menschen auch die Sprache an geistigem Inhalt bereichert und vertieft, — hat wie die ganze Seele des Menschen, so auch den Ausdruck ihrer Gedanken zur höchsten Fülle entfaltet.[1])

Wenn darum auch Platon öfters Bezeichnungen für Eigenschaften Gottes gebraucht, welche der äußeren Form nach den christlichen ganz gleich sind, so sind dieselben ihrer Bedeutung nach von denselben doch eben so verschieden, wie Platon's Gotteslehre von der christlichen überhaupt.

Dennoch hat man zum Beweise, wie nahe die platonische Lehre der christlichen gekommen sei, besonders in neuerer Zeit mit großem Nachdruck auf die bei Platon vorkommenden Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes hingewiesen. Namentlich geschah dies auch von Dr. Ackermann und von Dr. Chr. Baur. Dr. Ackermann sagt:[2]) „Eine nicht ge-

1) Vgl. Döllinger Christenthum und Kirche. S. 16.
2) Das Christliche im Platon. S. 45.

ringe Aehnlichkeit findet zwischen der biblischen und platonischen Theologie in Absicht auf die göttlichen Eigenschaften statt. Platon sagt von Gott ziemlich dieselben Eigenschaften, wie die Bibel, aus; nur von Gottes Allgegenwart und Heiligkeit scheint er Nichts zu erwähnen."

Ganz ähnlich spricht sich auch Baur [1]) über diesen Punkt aus. —

Diese beiden Kritiker führen zum Beweise ihrer Behauptungen aus Platon's Schriften fast die nämlichen Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes an, nur weicht Baur insofern von Ackermann ab, als er auch noch die Eigenschaft des Schöpfers und die der Heiligkeit bei Platon erkannt finden will. Was den ersten dieser beiden Punkte betrifft, so haben wir schon in unseren obigen Untersuchungen ausführlich dargelegt, daß Platon Gott nicht als Schöpfer erkannt habe. Was aber die Eigenschaft der Heiligkeit betrifft, so stützt Baur dieselbe auf eine Stelle der Republik II. 379, wo Platon sagt:

„Gott könne zwar alles Gute bewirken, sei aber auf keine Weise Urheber des Bösen."

Jedermann, dem christliche Begriffe auch nur einigermaßen verständlich sind, sieht aber doch auf den ersten Blick, daß Platon in diesem und in ähnlichen Sätzen himmelweit von dem christlichen Begriffe der Heiligkeit Gottes entfernt ist. Denn eigentlich vermeidet sein Satz nur jenen unseligsten Irrthum des Heidenthums, daß die Gottheit oder die Götter auch Urheber des Bösen seien. Den positiven Begriff der Heiligkeit Gottes hatte er aber gar nicht und konnte er auch nicht haben. Denn er kannte ja in Gott nicht den absoluten Willen, nicht die Persönlichkeit, nicht die unendliche Liebe, auf welcher das Wesen der Heiligkeit beruht. Er wußte auch Nichts von jener herablassenden Gnade Gottes, welche in den Menschen Heiligung bewirkt und so erst das Verständniß für die göttliche Heiligkeit weckt und erschließt.

Ganz dasselbe ist über die anderen Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes zu bemerken, hinsichtlich deren Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre Ackermann und Baur mit einander einig sind. — Denn wenn Platon auf Gott die Benennungen „Herrscher" und „König" überträgt,[2]) so hat dies eine ganz andere Bedeutung, als wenn wir im Christenthum, oder als wenn die Schriften des alten Bundes Gott den Namen „Herr" beilegen. Denn Platon kannte ja nicht jene unbeschränkte

1) Vgl. Baur, das Christliche des Platonismus. S. 56.
2) Philebus 30c. leg. X., 904a. Crat. 396a.

Macht und Herrlichkeit, welche Gott deßwegen über alle Dinge und Wesen zukommt, weil er Alles aus Nichts geschaffen hat. Er erkannte in Gott nur eine sehr beschränkte Superiorität über das gewordene Dasein, weil er dasselbe in seinem Entstehen bildete und in seinem Bestehen fort und fort beseelte.

In einem analogen Sinn also, wie wir die Seele eine Herrscherin des Körpers nennen, nennt Platon Gott den Herrscher und König des Weltalls, aber durchaus nicht in jenem erhabenen Sinne, wie das Christenthum ihn so nennt und in welchem die Fülle seiner Herrschaft nicht blos auf den Kosmos beschränkt ist, sondern ihre eigentliche Bedeutung darin hat, daß Gott sich in seinem Sohne durch den heiligen Geist selbst besitzt und so in sich selbst eine ewige und unendliche Herrlichkeit genießt.

Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Bezeichnungen von Gottes Eigenschaften bei Platon. Wenn er denselben auch „mächtig“ [1]) und „weise“ [2]) nennt, so wissen wir doch recht gut, wie beschränkt er die göttliche Macht auffaßt und wie er die göttliche Weisheit für nichts Höheres hält, als für die in der Bildung des Kosmos wirksam hervorgetretene göttliche Vernunft. Jene unbegrenzte Allmacht, jene schöpferische Weisheit, der gegenüber die von ihr hervorgerufene Weltordnung nur ein schwacher Schatten ist, kennt Platon nicht. So nennt er auch die Götter allwissend, [3]) und sagt von ihnen, daß sie Alles sehen und hören, und daß ihnen Nichts verborgen sei. Aber abgesehen davon, daß er in dieser Stelle mehr das Gewissen schärfen, als wissenschaftlich das göttliche Wesen bestimmen will, enthält dieselbe im Grunde von Gottes Allwissenheit nicht mehr, als die obigen Stellen von Gottes Heiligkeit, Weisheit und Herrlichkeit enthielten. Denn er beschränkt das Wissen der Götter auf das was in den irdischen Verhältnissen und im Kreise des Kosmos vorfällt. Das ist aber nicht die Allwissenheit Gottes im christlichen Sinne, welchen gemäß dasselbe, weit entfernt, auf den Kosmos beschränkt zu sein, vielmehr in sich selbst den eigentlichen Gegenstand seiner Allwissenheit findet, indem die drei göttlichen Personen sich in

---

1) legg. X. 902.

2) Timaeus 68d. Phaedr. 278d.

3) legg. X 901d. *θεοὺς – φατὲ γιγνώσκειν καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν πάντα, λαθεῖν δὲ αὐτοὺς οὐδὲν δυνατόν*, etc.

der unendlichen Fülle ihres Wesens von Ewigkeit zu Ewigkeit durchschauen und erkennen.

Ganz dieselbe auf das Kosmische beschränkte Bedeutung haben die Benennungen „gerecht," „gütig,"[1]) „wahrhaftig,"[2]) „heilig,"[3]) welche Platon der Gottheit beilegt.

So sind denn die bei ihm vorkommenden Bezeichnungen des göttlichen Wesens, weit entfernt, Beweise für eine Verwandtschaft seiner Philosophie mit der christlichen Lehre zu sein, vielmehr nur eine Bestätigung unserer Grundansicht, daß er trotz der tiefen Verschiedenheit, in der er zur christlichen Wahrheit steht, dennoch die Spuren des Göttlichen in der Natur aufgedeckt und so zwar nicht christliche Wahrheiten gegeben habe, aber doch manche Fingerzeige auf dieselben in seinen Gedanken erkennen lasse.

Mit der Lehre vom Wesen Gottes hängt in der Philosophie Platon's auf's Innigste die Lehre von der demselben wesensverwandten *menschlichen Seele* zusammen. Um daher auf dem von uns eingeschlagenen Wege der inhaltlichen Betrachtung über das Verhältniß Platon's zur christlichen Lehre consequent fortzuschreiten, gehen wir jetzt zur Darstellung der platonischen *Psychologie* über.

§. 10. Die Natur der menschlichen Seele im Allgemeinen.

Wie wir bereits gesehen haben, hat Platon in der Seele die Kraft der persönlichen Freiheit nicht erkannt. Er faßt sie im Phädros einfach als Natur-Wesen, als *belebende vernünftige Energie* des Körpers auf. Wie wir ferner bemerkten, läßt er zwischen Gott und der Seele des Menschen und der ganzen Welt keine wesenhafte Verschiedenheit bestehen, sondern läßt diese durch einen Emanations-Prozeß aus jenem abstammen. Der Seele Gottes legt er nur ein *reineres* Wesen bei, als der des Menschen und des Weltalls. Das Leben der menschlichen Seele hängt aber auf's Innigste mit dem Leben Gottes zusammen. Er spricht deßhalb auch *von der Seele schlechthin*, und begreift darunter sowohl die göttliche als die menschliche.

Nur der zeitliche Anfang der körperlichen Existenz, die Einmischung

1) Phaedr. 80d u. Protag. 344c.
2) Repub. II. 382.
3) Phileb. 20d. 33b. Phaedr. 247a.

des körperlichen Elementes in die Seele des Menſchen, ſetzt einen Unterſchied zwiſchen ihr und der göttlichen. Doch iſt dieſer Unterſchied nur ein Grad-, nicht aber ein Weſens-Unterſchied; denn das anfängliche, unzerſtörliche, ſich ſelbſt bewegende Weſen, in dem Platon im Phädros die Merkmale der Seele erkennt, findet er ebenſo in der menſchlichen Seele, wie in der göttlichen. Er hat darum auch die menſchliche Seele wie die Seele der Götter unter dem gleichen Bilde, nämlich unter dem des Zwie-Geſpannes dargeſtellt. In den die Götterſeelen darſtellenden Zwie-Geſpannen iſt nur kein wildes Roß, d. h. den Götterſeelen wohnt nichts Begierliches, nichts Körperliches, nichts Sinnliches inne. Ihr Weſen iſt ganz lauter, nach Oben gerichtet, und nicht von den Begierden abwärts gezogen. Demgemäß ſteigen die Götterſeelen auch leicht aufwärts in die himmliſche Sphäre, während die Menſchenſeelen entweder ſchon nach kurzem oder doch nach nicht ganz vollendetem Steigen, zur Erde, in die Körper herabgedrückt werden. Das die menſchlichen Seelen darſtellende Zwie-Geſpann mit dem Führer bedeutet aber nichts Anderes, als die dreifache Sphäre, welche er in der Menſchenſeele annahm, und in welcher er ein Abbild der göttlichen Urſeele des Kosmos erkannte.

So ſonderbar uns dieſe Anſchauung Platon's auch erſcheinen mag, ſie ſteht doch im Zuſammenhang mit den älteſten und verbreitetſten philoſophiſchen Anſchauungen Griechenlands. Wie er als Erſtes und Urſprüngliches die Seele, ſo hatte Anaximenes die Luft und zwar ebenfalls eine ſeelenartige Luft als das Urſprüngliche genommen.[1]) Und wie Platon lehrt, daß alle Seelen ſich aus der Urſeele zur Sonderexiſtenz losgerungen und die edleren Götterſeelen dabei aufwärts geſtiegen, die gemiſchten dagegen abwärts gedrückt worden ſeien, ſo lehrt auch Anaximenes, daß die Seelen alle aus Luft entſtanden und daß die reineren ſich aufwärts geſchwungen hätten, die unlauteren dagegen abwärts geſunken ſeien. Auch daß jene göttliche Luft Alles waltend und erhaltend umgebe, lehrt Anaximenes ganz wie Platon von der Seele. Und Heraklit, welcher ſich das urſprüngliche Weſen als eine Feuer-Subſtanz vorſtellte, lehrt, daß ſich aus dem Urfeuer durch eine Bewegung

---

1) *Ἀναξιμένης δὲ ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο. ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι· οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Plut. de Pl. Phil I. 3

nach Oben (ἄνω ὁδός), die reineren göttlichen, und durch eine solche nach Unten (κάτω ὁδός), die irdischen Wesen bildungskräftig losgerungen haben[1]). Darum gründet er auch die Existenz der Menschenseele auf den fortdauernden Zusammenhang mit dem Alles umschließenden, unaufhörlich in den Kosmos emanirenden reinen Urfeuer — der Gottheit.[2])

Der Gedanke, daß sich Alles aus einem ursprünglich Göttlichen entwickelt habe und fortentwickele, und daß in der Stufenreihe der Geschöpfe jedes einzelne höher oder tiefer stehe, in je reinerer Form diese Entwickelung geschehe, zieht sich durch die ganze griechische Anschauung hindurch. Es ergab sich so allerdings der Widerspruch, der auch bei Platon in sehr prägnanter Gestalt auftritt, daß die Götter selbst aus der göttlichen Ursubstanz erzeugt werden. Aber das darf nicht befremden; ist doch die Anschauung der griechischen Mythologie ganz dieselbe. Auch sie leitet ja die individuellen Göttergestalten wie alles übrige Sein, aus dem göttlichen Ursein ab. Dieser innere Zusammenhang zwischen Platon und der älteren griechischen Philosophie, trägt viel dazu bei, uns klar zu machen, wie er sich das Verhältniß der Seele zur Gottheit vorgestellt habe, und belehrt uns aus der Analogie, daß er den Seelensturz nur als die expansive Thätigkeit des göttlichen Urwesens nach Unten, in die materielle Welt aufgefaßt und daß er mit dem Triumphzug der Götter nur die wirksame Thätigkeit derselben nach oben in die höhere Sphäre gemeint habe.

In der mythologischen Form, in welcher Platon dies auseinander setzt, lehnt er sich wenigstens einigermaßen an die allen heidnischen Völkern zurückgebliebene dunkle Erinnerung vom Sündenfalle an. Aber ganz seinem griechischen Standpunkte entsprechend erklärt er sich die dem Menschen unläugbar innewohnende Corruption, nicht als Folge eines moralischen Aktes, sondern einer ursprünglichen Unvollkommenheit seiner Natur, die ihn aus jener höheren Lebensstufe herabgedrückt habe. Die Seelen sanken in die Körperwelt herab, weil die ihrem Wesen anhängende Materialität sie niederzog. Die Leiblichkeit, in der die Seele jetzt leben muß, und von der sie sich nur durch Reinigung von den Begierden frei machen kann, um sich wieder zum höheren Leben der Götter aufzuschwingen, ist nur die Verdichtung

1) Vgl. Brandis Gesch. d. gr.-röm. Philos. Bd. I. S. 162.
2) ibid. S. 170.

und Ausgestaltung der ursprünglichen materiellen Beimischung ihrer Natur. Da Platon im Körperlichen die Wurzeln und Organe jener Sinnlichkeit erkannte, welche das geistige Leben der Seele in dem Maß entkräftet, als die Seele von ihr überwältigt wird, so hielt er dasselbe auch für den Grund des ursprünglichen Herabsinkens in die Körperlichkeit. Nicht in einem Mißbrauche der Freiheit, sondern in einem ursprünglichen Mangel der Seele, sah er den Grund ihres Verderbens von Anfang an.

Dieses Mißverständniß lag in dem Prinzip des griechischen Denkens, das ganz vom Naturleben und von seinen Erscheinungen beherrscht, Alles, was es in diesem wahrnahm, auch aus diesem ableitete. Wie der ganze Kosmos nicht durch göttliche Willensmacht, sondern in Folge eines unüberwindlichen Verhängnisses nur ein unvollkommenes Abbild des Urbildes geworden ist, so war es auch ein Verhängniß, daß alles Einzelne im Kosmos und auch die Menschen-Seele ihrer Sonderexistenz nicht in Form eines sittlichen Abfalls, sondern einer substantiellen Degradation der Idee theilhaft wurde.

Die Seele steht darum zu ihrem Körper in einem ähnlichen Verhältniß, wie Gott zur Welt, und trägt in Folge ihrer Beziehung zu demselben die nämliche Dreitheilung an sich wie die Gottheit. Denn Platon theilt sie, wie schon oben angedeutet wurde, in drei von einander sehr verschiedene Sphären ein. Und diese Eintheilung hängt damit zusammen, daß er die Verbindung der Seele mit dem Körper für eine Versenkung, für einen Sturz derselben in ihn hielt. In dem Maße als die Seele tiefer in's Körperliche hinabgesunken und von dessen Macht überwältigt erschien, mußte sie ihm auch mehr verkörperlicht erscheinen. Und da er den Grund hievon von Anfang an in der Begierlichkeit (dem wilden Rosse) erblickt, so mußte er auch aus der fortgesetzten und größeren Begierlichkeit natürlich ein tieferes Herabsinken erfolgen sehen. Die Begierlichkeit mußte aber auch in jeder einzelnen Seele Dasjenige sein, wodurch sie sich am innigsten mit dem Körper verband und am tiefsten in ihm lag.

Platon faßte demgemäß die am tiefsten in den Körper versenkte Sphäre der Seele ganz eigenthümlich als Begierde-Seele (τὸ ἐπιθυμητικόν) auf und sagt von ihr, daß sie weder der Vernunft noch der Vorstellung, sondern nur einer gewissen Empfindung von Lust und Unlust theilhaftig sei, und in allem Belebten, auch in der Pflanzenwelt verbreitet und von den das Sterbliche bildenden Göttern in

die unteren Organe des menſchlichen Körpers, zwiſchen Zwerchfell und Nabel, fern von der Vernunft geſetzt worden ſei (Timäus 77b). Dieſes ſei eigentlich auch der weibliche und darum im Weibe vorherrſchende Theil der Seele. Die ihr übergeordnete Muthſeele (τὸ θυμοειδές) dagegen wohne, um der Vernunft beſſer gehorchen, die Befehle derſelben leichter aufnehmen und ihnen zufolge die Begierden zügeln zu können, der Vernunft, die ihren Sitz im Haupte habe, näher, nämlich zwiſchen dem Zwerchfell und dem Nacken, und habe das Herz zu ihrem Wohnſitz. Die Muthſeele ſei der männliche Theil des ganzen Seelenweſens und darum bei Männern und in der übrigen Welt, auch bei den Thieren, beſonders bei den edleren — Löwen u. ſ. w. — vorherrſchend. (Timäus, 69c—70a.[1]) — Dieſe beiden niederen Seelenſphären — welche dem Menſchen nicht als ſolchem, ſondern zugleich mit der Pflanzen- und Thierwelt zukommen, — werden von Platon als die ſterbliche Seele aufgefaßt, welche, weil ſie ihrer Natur nach irdiſch iſt, auch die Auflöſung des Irdiſchen theilt.

Die dritte Seelengattung, die göttliche Vernunftſeele (τὸ λογιστικόν), die von allen Weſen dem Menſchen allein zukomme, und mittels deren er fähig ſei, die Ideen und das ihr ähnliche Göttliche aufzufaſſen, wohne als der edelſte Theil des Menſchen auch in dem höchſten und auf's Beſte organiſirten Organe deſſelben, nämlich im Haupte, von wo aus ſie am beſten den ganzen Körper und mittels der Muth-Seele auch die Begierde-Seele beherrſchen und überwachen könne. (Tim. 44. d. e. 45a.) — Die Vernunftſeele iſt das Unſterbliche am Menſchen und dadurch, daß ſie ſich der Pflege und Betrachtung des Göttlichen in den Ideen hingibt, wird der Menſch der Unſterblichkeit theilhaftig, wie er umgekehrt immer mehr in's Sterbliche herabſinkt, je mehr er die Be-

---

1) *καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅ τι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, αὐχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵνα εἴη χωρίς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσι καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον πεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρίας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, ματψκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν, κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὼν ἐθέλοι.*

gierde-Seele in ſich herrſchend werden und ſich durch ſie in die niedere Sinnlichkeit herabziehen läßt. (Tim. 90. und Republ. IV. 431.)

Daß Platon in der göttlichen Seele eine ganz analoge Eintheilung macht, wurde bereits bemerkt. Der Menſch iſt ja im verkleinerten Maaßſtabe ein Abbild Gottes. Während in Gott Leib und Seele für ewige Zeiten verbunden ſind,[1]) iſt dieſe Verbindung im Menſchen, dem Ausfluſſe der Gottheit, eine gewordene und darum auch temporäre. Wie die Geſammtſeele (*πᾶσα ψυχή*) über alles Unbeſeelte waltet, ſo waltet im Menſchen die Seele als Ausfluß der Gottheit über den Körper. Auf ſolche Zeugungen im Körperlichen ſieht aber Platon die Gottheit deßhalb angewieſen, weil er ſie nicht geiſtig auffaßt, ſondern ſie mit dem mütterlich-empfangenden Element der Materie durch ein unabwendbares Verhängniß verbunden glaubt. Eben dieſe nothwendige Zuſammengehörigkeit Gottes mit der Materie ſpricht ſich auch in der Stelle aus:[2]) „Alles Beſeelte trägt Sorge über das Unbeſeelte.“ Es iſt das Weſen der Seele, die Materie zu beleben; dieſelbe iſt ihr ergänzender Pol. Wie Gott zur ganzen Materie, ſo ſteht des Menſchen Seele im intimſten Verhältniß zu dem materiellen Körper.[3]) Die Vernunftſeele im Menſchen wird darum von Platon immer ein göttliches Weſen genannt und als ſolches in ſeiner Philoſophie aufgefaßt. —

In ſehr prägnanter Weiſe finden wir dieſe Anſchauung im Timäus (90c) ausgeſprochen:[4]) „Das Göttliche in uns hat verwandte Bewegungen mit dem Gedanken und den Umläufen des All. (confr. Tim. 37a u. ff.). Dieſen nun muß ein jeder Folge leiſten, die ſchon bei der Entſtehung verderbten Umläufe in unſerem Kopfe durch das Erkennen der Harmonieen und der Umläufe des All verbeſſern, dem Erkannten das Erkennende der früheren Beſchaffenheit gemäß ähnlich machen und nach Erreichung dieſer Aehnlichkeit den Zielpunkt des durch die Götter den

---

1) Phädros 246c. *Θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα.*

2) ibid. 246b. *πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη*

3) Hippolytus ſagt refut. haer. VI, 28, 3 edit. Götting. *Δημιουργὸν δὲ εἶναι τῶν γενομένων πάντων φησὶν ὁ Πυθαγόρειος λόγος τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν ἥλιον, καὶ ἐστηρίχθαι τοῦτον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καθάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχήν, ὥς φησιν ὁ Πλάτων*

4) *τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί.*

Menſchen vorgeſchriebenen beſten Lebens ſowohl für die gegenwärtige als für die zukünftige Zeit gefunden haben."

Was das „Göttliche in uns" ſei, wiſſen wir aus unzähligen anderen Stellen des Platon; es iſt „die vernünftige Seele",[1]) welche Gott einem jeden von uns als Schutzgott verliehen hat, und die im höchſten Theile des Körpers (d. i. im Kopfe) wohnt, und uns von der Erde zur Verwandtſchaft im Himmel erhebt als ein Geſchöpf, das nicht irdiſchen, ſondern himmliſchen Urſprunges iſt" (Tim. 90a) confr. Tim. 44d. Faſſen wir aber dieſe Stelle des Timäus genauer in's Auge, ſo finden wir in derſelben die größte Uebereinſtimmung mit dem Grundgedanken des Phädros. Denn auch hier kehrt der Gedanke, daß ſich die Entſtehung unſerer Seele an eine Alteration derſelben knüpfe, welche beſonders auf ihre vernünftige Sphäre verderblich influenzirt habe, und welche nur durch Erfaſſung der Ideen und durch die mittelſt derſelben in ihr wieder hergeſtellte Uebereinſtimmung mit dem Göttlichen (den göttlichen Umläufen des All) überwunden werden könne.

Im Phädros wird die Idee eine „göttliche Weide" genannt, durch welche unſere Seele ſich aus der Verſunkenheit in das Körperliche wieder erheben und ihres ehemaligen göttlichen Lebens theilhaftig werden könne[2]). „Der Menſch muß ja vermöge deſſen, was man Vernunftbegriff nennt, welcher aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eins zuſammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen. Das iſt die Rückerinnerung an Jenes, was einſt unſere Seele ſah, als ſie mit der Gottheit zog und auf das, was ſie jetzt Sein nennen, herabblickte und zu dem wahrhaft Seienden ſich erhob. Darum beſchwingt ſich mit Recht auch blos der Geiſt des Philoſophen, weil er mit ſeiner Erinnerung, ſo weit er es vermag, an Demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich iſt."[3]) Die menſchliche Seele erſcheint alſo

---

1) *τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες.*

2) Phädr. 248b. *ἥ τε δὴ προοῆκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα*

3) Phädr. 249b. *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷς περ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι.*

in all dieſen Stellen vermöge ihrer vernünftigen Begabung und vermöge ihrer auf dieſe Begabung ſich gründenden Befähigung, die Ideen zu erfaſſen, göttlich, „wie ja auch der Gott hiebei verweilend göttlich iſt.“ —

Wie die Seele des Menſchen in ihrem Urſprung göttlich iſt, ſo zeigt ſich dies auch in ihrer Thätigkeit und in ihrem Leben; ſie athmet gleichſam das Leben der Gottheit in den Ideen, welche ſie mittelſt der Vernunft auffaßt und an welchen ſie ſich die Schwungkraft, zum göttlichen Leben zurückzukehren, wieder gewinnt.[1])

Mit dieſer Anſicht von der Göttlichkeit der Seele ſteht aber Platon nicht allein, und hat darin nicht blos den Heraklit und Anaximenes und die älteren Philoſophen zu Vorläufern, ſondern zu allernächſt ſeinen Lehrer Sokrates.[2]) Xenophon überliefert uns aus dem Munde des Sokrates den Ausſpruch, daß[3]) „wenn irgend Etwas im Menſchen, die Seele des Menſchen am Göttlichen Theil nehme.“ Aber auch mit der gewöhnlichen Anſchauung des griechiſchen Lebens ſteht dieſe Lehre Platon's im innigſten Zuſammenhange.

War es ja doch eine der verbreitetſten Ueberzeugungen des griechiſch-heidniſchen Volkes, heroiſche Menſchen geradezu für Götterſöhne zu halten und nach ihrem Tode unter die Götter zu verſetzen. Und was die ganze Nation ihren Heroen, das erwies jede einzelne Familie ihren Familiengliedern, indem ſie dieſelben als Hausgötter verehrte. Eine ſolche Verſetzung der Menſchen unter die Götter hat aber nothwendig die Ueberzeugung zur Vorausſetzung, daß die Menſchen ihrer Seele nach etwas Göttliches ſeien. Und dieſe Vorausſetzung hat Platon zur Grundlage ſeiner Lehre von der Seele gemacht.

Wir begegnen hier einer der merkwürdigſten Verirrungen des Heidenthums, in welcher ſich der Grundcharakter deſſelben am einfachſten ausdrückt. Faſſen wir nämlich die eigenthümliche Art, mit der daſſelbe die urſprünglichen Offenbarungs-Wahrheiten, welche ihm aus dem allgemeinen Schiffbruche noch geblieben waren, umgeſtaltete und veränderte, in einen bezeichnenden Ausdruck zuſammen, ſo müſſen wir ſagen, es vernatürlichte dieſe Wahrheiten und entkleidete ſie ihres übernatürlichen Charakters. Faßte es ja ſelbſt die Gottheit als Naturweſen auf.

1) Phädros 249 b.
2) Confer. Lassaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, S. 38, 39, 40.
3) Memorab. IV, 3, 14.

Daſſelbe begegnet uns auch in der Auffaſſung der menſchlichen Seele bei Platon. Die uralte Wahrheit, daß der Menſch Gottes Bild und Gleichniß ſei, und daß er ſonach mit Gott in einer freien, perſönlichen Beziehung ſtehe, war dem Heidenthume in dem Maaße entwichen, als die perſönliche Offenbarung Gottes an es aufhörte. Die Lehre von der Ebenbildlichkeit Gottes, wie die Offenbarung ſie geboten hatte, wurde folgerichtig in dem ganz in der Natur aufgehenden Bewußtſein des Heidenthums, dahin umgeändert, daß die Seele von Natur aus Gott verwandt, von Natur aus göttlich ſei. Es begegneten ſich hiebei zwei aus derſelben Wurzel ſtammende Irrthümer. Wie ſich in Folge der Unkenntniß der perſönlichen Beziehungen zwiſchen Gott und Menſchheit, das Heidenthum die Gottheit nicht als ſchaffend, ſondern nur als emanirend denken konnte, ſo konnte es ſich auch den Menſchen mit Gott nicht mehr in einem ſittlich freien, ſondern nur in einem Verhältniß der natürlichen Verwandtſchaft denken. So iſt alſo Platon's Lehre von der göttlichen Natur der Seele nur eine Conſequenz des Naturſtandpunktes, auf welchem er ſich mit dem ganzen Heidenthume befand.

Platon iſt, da er das perſönlich freie Ich der Seele nicht erfaßt hat, auch nicht bis auf den innerſten Grund in der Erkenntniß derſelben vorgedrungen. Er hat zur Bezeichnung der menſchlichen Perſönlichkeit ebenſowenig einen Begriff, wie zur Bezeichnung der Perſönlichkeit Gottes. Natürlich! Da er die höchſte, wenn wir ſagen dürfen die Urſeele, nicht als perſönliche aufzufaſſen wußte, um wie viel weniger die emanirte, die degradirte menſchliche! Das Höchſte und Weſentlichſte an ihr ſchien ihm der Begriff des Lebens und der vernünftigen Thätigkeit zu ſein. Nur ihre Beziehung zur Welt und zu den ewigen Ideen war ihm klar, nicht ihre Beziehung zu ſich ſelbſt und zu einem höchſten perſönlichen Weſen. Den eigentlich inneren Menſchen kannte Platon ſo wenig, wie das ganze Alterthum. Dieſen lehrte uns erſt das Chriſtenthum kennen, welches auch das innere Leben des Menſchen erſt weckte und entwickelte. —

Da Platon demgemäß die Seele nur in ihrem Verhältniß zur Körperlichkeit und Außenwelt betrachtet, ſo geht auch ſeine ganze Conſtruction der Seele von ihrer Beziehung zum Körperlichen aus. Er faßt ſie in's Auge, inſofern ſie als Vernunft (νοῦς) herrſchend und lenkend über dem Körper ſteht, oder inſofern ſie auf der

andern Seite als Begierlichkeit dem Zuge und den Neigungen des körperlichen Lebens hingegeben, von demselben beherrscht wird (τὸ ἐπιθυμητικόν), oder drittens, insofern sie als Muth (θυμός) zwischen beiden in der Mitte steht, und entweder die Vernunft herabzieht in die Macht der körperlichen Begierlichkeit, oder die Begierlichkeit bezwingt, und sie der Vernunft unterordnet.

Diese Dreitheilung der Seele, welche von Platon im Phädros in mythischer Form dargestellt wurde, hat er in der Republik (439—443) dialektisch und im Timäus (44d u. 70a) anthropologisch durchgeführt. [1]) Er hat aber damit die Seele aus ihrer Einheit herausgehoben und sie im Gegensatz mit dem Körperlichen in so viele Gebiete getheilt, als sich Beziehungen zu demselben denken ließen. Diese Auffassungsweise ist merkwürdig für das ganze sittliche Bewußtsein der alten Welt. Denn sie ist wieder ein Beweis dafür, daß das Heidenthum die Freiheit, als die sittliche Macht, mit der die Seele gegen das Sinnliche kämpft, so sehr aus den Augen verloren hatte, daß es den Kampf gegen die Sinnlichkeit nicht dem freien Willen, sondern der höheren Naturanlage, dem angeborenen Uebergewicht der intellectuellen Begabung der Seele zutheilte. Die Vernunft, mit der natürlichen Präponderanz ihrer höheren Kraft, soll die Sinnlichkeit dämpfen, die Energie, der Muth der Seele soll ihre Neigungen bändigen und im Gleichgewicht halten. Das ganze sittliche Leben soll nur als Ausgleichung zwischen der höheren und der niederen Seele dastehen.

Platon war also vom antiken Standpunkte aus gezwungen, an die Stelle des rein sittlichen, das physische Element treten zu lassen, weil dies dem Wesen des Heidenthums entsprach. Er sah das Verderben nur in der Natur und in ihrer Begierlichkeit, und suchte darum auch den Grund des Verderbens nur in ihr. Er nahm deßhalb die Be-

---

1) Hegel, Encyclop. III. S. 54 (§. 390) theilt die Seele ebenfalls in drei Theile: „a) in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, die nur seiende, natürliche Seele; —

b) tritt sie als individuell in das Verhältniß zu diesem ihren unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstrakt für sich — fühlende Seele;

c) ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele." —

Platon's Eintheilung beruhte auf seinem Bewußtsein vom sittlichen Leben der Seele, Hegels Eintheilung dagegen ist eine construirte, ersonnene und zwar eine sehr abstrus ersonnene!

gierlichkeit für die niedere Seelensphäre, in der das Schlimme wurzele. In der Vernunft dagegen fand er die beſſeren Gedanken und Geſetze der Sittlichkeit, die edleren Ideen und das Göttliche, und hielt die Vernunft deßhalb, ihrer Natur gemäß, für den Grund des Guten. Ein Menſch, in dem die Vernunft in einer die Begierden von Natur beherrſchenden Weiſe vorhanden war, galt ihm deßwegen ſchon für gut, weil das gute Natur-Element in ihm präponderirte. Er erkannte drittens im Menſchen eine gewiſſe Energie, die zwiſchen Gutem und Böſem ſchwankte, die fähig war, dem Einen zu widerſtehen und ſich dem Andern hinzugeben: gleichſam den letzten Schatten des liberum arbitrium. Platon hielt dieſe Energie für eine mittlere Seelenſphäre, für ein rein natürliches Subſtrat, ſtatt für eine freie ſittliche Kraft. Sie iſt ebenfalls ein Product jener Anſchauung des Heidenthums, welche das höhere ſittlich freie Leben nur noch als einen Naturprozeß anſah. In ſich hatte der Menſch ſein Göttliches, in ſich trug er ſeinen Teufel, in welchem von beiden Weſen das natürliche Uebergewicht lag, dem gehörte der Menſch an. —

Wie Platon im Phädros eine urſprüngliche Degradation der Seele in mythiſcher Form lehrt, ſo begegnet uns auch in ſeinen übrigen Schriften die Anſicht, daß in einem Menſchen durch ein vorwiegend ſinnliches Leben der höhere Seelentheil verringert, ja faſt gänzlich verloren werden könne, ſo daß Menſchen, die ſehr unvernünftig gelebt, ſogar als Thiere wiedergeboren werden, weil ſie jenes Maaß der Vernunft, das ſie der menſchlichen Geſtalt fähig machte, verloren haben. Wir ſehen, wenn die richtige Erkenntniß der Seele einmal verloren und die perſönliche Einheit, die ſie nur im richtigen religiöſen Verhältniß zu Gott behaupten kann, aufgegeben iſt, ſo iſt auch die uneinnehmbare und unverwüſtliche innere Geiſtesveſte verloren und die ganze Seele verliert ſich in die Außenwerke ihres Daſeins und zerfällt in das, wodurch ſie ſich äußert und thätig zeigt. Die eigentliche Freiheit wird dann zur Natur, die verſtändige Kraft zur phyſiſchen Anlage, die Tugend zur phyſiſchen Stärke, wie das Laſter zur phyſiſchen Ohnmacht. [1])

In dieſer Darſtellung des Seelenweſens haben wir auch wieder einen Schlüſſel zum Verſtändniß der antiken Tragödie. Wie in

1) Der rohe Materialismus des Kallikles in Platon's Gorgias, iſt darum nur eine andere Anwendung deſſelben Naturſtandpunktes, auf dem auch Platon ſtand. Er ſuchte die Sittlichkeit nur in der Ausbildung der edleren, Kallikles dagegen in der Entfeßlung der niederen Naturſeite des Menſchen.

jedem einzelnen Menſchen die edlere Kraft von Natur aus in Kampf mit der unedleren geſtellt iſt, und ihr ſelbſt ohne perſönliche Schuld unterliegen kann, wenn die unedlere durch irgend ein mißliches Geſchick zum Uebergewicht gelangt, ſo ſehen wir auch in der antiken Tragödie die edelſten Kräfte im Kampfe mit den unedleren ohne perſönliche Verſchuldung, durch eine Intrigue, oder durch ein unglückliches Geſchick, welches für das Schlimmere Parthei ergreift, unterliegen. Ebenſo ſehen wir die edelſten Menſchen nur dann einen glücklichen Ausgang ihres Lebens und Strebens erreichen, wenn ſie unter dem Schutz und in der Gunſt des Schickſals ſtehen.

Auch noch ein anderer Punkt muß hier in's Auge gefaßt werden, weil er ſehr geeiguet iſt, uns den tiefen Unterſchied zwiſchen den Gedanken Platon's und zwiſchen der chriſtlichen Wahrheit zu offenbaren. Platon nimmt Stufen in der Seele an, auf denen ſie gleichſam in das körperliche Weſen herabſteigt, ſo daß beide Weſen in einander übergehen. Die Seele, welche als göttliches Vernunftweſen im Haupte wohnt und unſterblich iſt, iſt ſterblich, ſo wie ſie als Muth- und Begierde-Seele tiefer im Körper wohnt. Es iſt das ein ganz ähnliches Verhältniß, wie jenes, welches Platon zwiſchen Gott und Welt annahm. Wie das göttliche Weſen nicht in freier Beziehung zur Welt ſteht, ſondern ſich in ſie verſenkte und als Weltſeele in die Materie einging und ſich mit derſelben verband, ſo ſehen wir hier die menſchliche Seele in den Körper verſenkt, mit ihm verwachſen und die ſittliche Corruption als phyſiſche Degradation betrachtet. Platon mußte von ſeinem Standpunkte aus eine ſolche in das Sinnliche verwachſene Seelenſphäre annehmen, wenn er erklären wollte, woher das Böſe käme; denn als ein Product des freien Willens konnte er dasſelbe nicht erkennen, da die Kraft des freien Willens für das griechiſche Bewußtſein zu ſehr verdeckt war; er konnte ſich alſo das Böſe nur als eine Verſinnlichung der Seele denken, wie er ſich die niedere Welt nur als ein Herabſinken Gottes in die Materie vorſtellte, welche inſofern allerdings als der Grund des Böſen erſcheint. Auf der andren Seite floß ebenſo alles Gute in die Seele nicht auf dem Wege einer freiperſönlichen Beziehung der Liebe zu Gott, ſondern aus einem weſenhaften Verwandtſchaftsband mit dem Göttlichen. Und die Gottheit war inſofern der Grund alles Guten, — die Idee des Guten.

Noch eine andere ſehr wichtige Erſcheinung des antiken Lebens

erklärt ſich aber aus der Anſchauung Platon's von der Seele, nämlich die antike Freundſchaft. Es iſt bekannt, wie leidenſchaftlich in der alten Welt Freundſchaften zwiſchen Jünglingen gepflegt wurden, und bis zu welchem Grade von ſittlicher Verkommenheit die Freundſchaften zwiſchen Bejahrteren und Jünglingen in der Raſerei der Päderaſtie getrieben wurden.

Das Reine und Edle, das wir im Chriſtenthum in der Freundſchaft pflegen, war den Alten unbekannt. Im chriſtlichen Sinne beruht die Freundſchaft auf perſönlicher Liebe, die man ſich gegenſeitig aus Ueberzeugung und Hochachtung und ohne Leidenſchaft gewährt. Dem gegenüber beſtand aber die Freundſchaft bei den Alten in der natürlichen Sympathie. Es iſt darum ſehr bezeichnend, wenn Platon in dem Dialoge „Lyſis" unterſucht, zwiſchen welchen Menſchen und von welcher Naturbeſchaffenheit und von welchen Eigenſchaften Freundſchaft beſtehen könne. Damit hat er eben den Grund der Freundſchaft in die angeborene Sympathie, in die natürliche Zuſammengehörigkeit der Menſchen geſetzt, nicht aber in das, worin das Chriſtenthum und die chriſtliche Anſchauung ſie ſetzt, nicht in die perſönliche Zuneigung und Liebe.

Nach chriſtlicher Anſchauung kann darum Freundſchaft zwiſchen allen chriſtlichen und ſittlichen Menſchen beſtehen, die ein wahrhaftes inneres Leben und ächte Liebe beſitzen, mögen ihre Naturen auch nicht durch Sympathie zu einander getrieben ſein. Wohl iſt eine gewiſſe natürliche Sympathie auch der Freundſchaft im chriſtlichen Sinne günſtig, nur **beſteht** die chriſtliche Freundſchaft nicht, wie die antike, in dieſer natürlichen Sympathie.[1])

Die antike Welt ſchätzte eben die Seele nach ihrer natürlichen Qualität, und ſo mußte auch in allen Lebensbeziehungen und hauptſächlich in einer ſo innigen, wie die Freundſchaft, die natürliche Qualität der Seele entſcheiden. Wir wollen an dieſer Stelle davon abſehen, welche tiefgreifende Folgen dieſe Seelenlehre für die Auffaſſung des ganzen ſittlichen Lebens hatte; denn hiezu wird uns weiter unten noch Gelegenheit geboten werden. Zunächſt wollen wir nun ſehen, welchen Einfluß ſie auf Platon's Beweiſe von der Unſterblichkeit der Seele ausübt.

---

1) Vgl. Dr. H. A. Fechner: Ueber den Gerechtigkeitsbegriff des Ariſtoteles, Leipzig 1855. S. 25 u. 26.

§. 11. Platon's Lehre von der Unſterblichkeit der Seele.

Auf dieſe eigenthümliche Auffaſſung des Weſens der Seele gründet Platon einen ganz ähnlichen Beweis ihrer Unſterblichkeit. Er will beweiſen, daß die Seele des Menſchen nach dem Tode fortbeſtehe und eine gewiſſe Kraft und Einſicht beſitze (*καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν*). Phädon 70 a.

Dieſen Beweis führt er aber ſo [1]). Würden, ſagt er, die Seelen beim leiblichen Tode der Menſchen zu ſein aufhören, ſo könnten ſie auch nicht wiedergeboren werden. Nun zeigt uns aber die Erfahrung, daß immer Entgegengeſetztes aus dem Entgegengeſetzten entſteht. Wie aber aus dem Leben der Tod, ſo muß auch umgekehrt aus dem Tode wieder Leben hervorgehen. Die Seelen, welche aus der nichtkörperlichen Exiſtenz immer wieder in das Körperleben zurückkehren, müſſen alſo doch, von der körperlichen Lebensexiſtenz abgeſchieden, noch fort exiſtiren, ſonſt könnten ſie ja unmöglich wiederkommen. Würde mit dem Tode des Körpers auch die Seele aufhören, dann würde ja alles Leben, da es aus dem Tode nicht wiederkehrte, allmählig im Tode aufhören und ſomit alles Daſein zu Ende gehen, weil mit der Seele ja das Prinzip des Lebens abſterben würde. Oder um bildlich zu reden, wenn die Seele mit dem Körper abſtürbe, würde der Strom des Lebens gleichſam in der Sandwüſte der körperlichen Auflöſung verſickern. Da wir aber den Lebensſtrom der Seele fort und fort wieder in das Körperliche zurückfließen ſehen, ſo beweiſt dies, daß ſie unſterblich iſt. —

---

1) Phaedon 70c - 71d. passim. *Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος, οὗτος οἱ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων· καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι εἶεν ἂν ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐκεῖ; οὐ γὰρ ἄν που πάλιν ἐγίγνοντο μὴ οὖσαι, καὶ τοῦτο ἱκανὸν τεκμήριον τοῦ ταῦτ' εἶναι, εἰ τῷ ὄντι φανερὸν γένοιτο ὅτι οὐδαμόθεν ἄλλοθεν γίγνονται οἱ ζῶντες ἢ ἐκ τῶν τεθνεώτων· εἰ δὲ μή ἔστι τοῦτο, ἄλλου ἄν του δέοι λόγου . . . . . τοῦτ' οὖν σκεψώμεθα, ἆρα ἀναγκαῖον ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὑτῷ ἐναντίου. οἷον ὅταν μεῖζόν τι γίγνηται, ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μεῖζον γίγνεσθαι; Ναί . . . . . Λέγε δή μοι καὶ σύ, ἔφη, οὕτω περὶ ζωῆς καὶ θανάτου. οὐκ ἐναντίον μὲν φῂς τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι; Ἔγωγε. Γίγνεσθαι δὲ ἐξ ἀλλήλων; Ναί. Ἐξ οὖν τοῦ ξῶντος τί τὸ γιγνόμενον; Τὸ τεθνηκός, ἔφη. Τί δαί, ἦ δ' ὅς, ἐκ τοῦ τεθνεῶτος; Ἀναγκαῖον, ἔφη, ὁμολογεῖν ὅτι τὸ ζῶν. Ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὦ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται; Φαίνεται, ἔφη.*

Dieſe Auseinanderſetzung ſeines erſten Beweiſes für die Unſterblichkeit der Seele, entſpricht auf's Vollkommenſte dem antiken Standpunkte Platon's. Aus Nichts kann Nichts werden; dieſem Grundſatze der antiken Anſchauung, der ſchon in der Weltbildungslehre Platon's hervortritt, begegnen wir auch hier wieder. Die Seele als etwas Wirkliches muß, bevor ſie in eine Verkörperung eingeht, ſchon exiſtiren, und zwar entweder ausgeſchieden aus einem andern Körper, oder wie es bei ihrer erſten Verkörperung der Fall war, als ein unmittelbarer Ausfluß aus dem göttlichen Leben, in dem ſie präexiſtirt. War aber die Seele ſchon vor der körperlichen Exiſtenz, ſo muß ſie auch nach derſelben noch ſein, weil ſie ja ſonſt für eine zukünftige körperliche Exiſtenz gar nicht mehr vorher ſein könnte und weil durch ihr Abſterben gewiſſermaßen der **Vorrath** der Seele aufhören müßte. — Und, können wir im Sinne Platon's ergänzend beifügen, kann die Seele vor dem Körper exiſtiren, ſo beweiſt ſie ja dadurch, daß ſie auch unabhängig vom Körper exiſtiren kann, und daß darum auch ihr Leben nicht von dem des Körpers abhängig iſt und durch deſſen Tod auch nicht aufgelöſt werden kann. Es findet eine merkwürdige Uebereinſtimmung zwiſchen dieſen Gedanken Platon's und zwiſchen den Anſchauungen der älteren griechiſchen Philoſophen ſtatt. Wie Platon den Grundbegriff des Lebens in der Seele erkannte, ſo hatte Thales ihn im Waſſer, Anaximenes im göttlichen Lufthauch, Heraklit ihn im Feuer erkannt. Und wie Platon, hatten auch dieſe früheren Philoſophen ihren Begriff des Lebens für unzerſtörbar angeſehen[1]). „Alles entſteht aus Waſſer und fließt in Waſſer zurück," ſagt Thales. Dieſelbe Anſchauung hat Anaximenes von der Luft. Und Heraklit ſagt:[2]) „Alles wird gegen Feuer umgetauſcht und Feuer gegen Alles", und will damit ausdrücken, daß alle Dinge, die aus der göttlichen Feuer-Kraft geboren werden, beim Zerfall des Körpers im göttlichen Feuerherd des All fortexiſtiren, um von da wieder in neue Verkörperungen auszuſtrömen. In derſelben Weiſe bleibt das platoniſche Lebensprinzip, die Seele, fortexiſtiren.

Die tiefſte Verſchiedenheit dagegen beſteht zwiſchen dieſer platoniſchen Darſtellung der Unſterblichkeit der Seele und zwiſchen der

1) Ariſt. Met. A. 3. *Ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.*

2) *Πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα φησὶν ὁ Ἡρακλείτος καὶ πῦρ ἁπάντων.* Clem. Alex. Strom. V.

christlichen. Während Platon die Unsterblichkeit der Seele darauf gründet, daß sie das göttliche Lebensprinzip der Unsterblichkeit von sich aus besitze und in sich trage, und daß die Seele im göttlichen Wesen selbst wurzele,[1]) sieht die christliche Lehre dagegen die Unsterblichkeit der Seele in ihrer freien Persönlichkeit und in der dieser angeschaffenen Gottesebenbildlichkeit begründet. — Aber doch liegt eine Ader der Wahrheit in dem platonischen Beweise, indem die Unsterblichkeit der Seele ihren Ursprung ja wirklich in Gott hat. Nur hat die Seele nicht am unsterblichen Wesen Gottes selbst Theil, sondern ist, wie die Offenbarung sagt, Gottes Hauch, und besitzt so eine geschaffene Unsterblichkeit, während Gott die ursprüngliche ungeschaffene Unsterblichkeit nicht blos besitzt, sondern seinem Wesen nach selbst ist.

Platon hat also darin geirrt, daß er die Seele nicht als ein unsterbliches Geschöpf, sondern als das Prinzip der Unsterblichkeit — als das Göttliche — selbst auffaßte. Das eigentliche Salzkorn der Unsterblichkeit, welches jede Seele in ihrer individuellen Fortdauer erhält, hat er aber damit nicht erkannt. Dieses liegt in der freien Persönlichkeit, die der Seele angeschaffen ist, und die ihr Nichts, auch der Tod des Körpers nicht entreißen kann. Erst mit dieser Lehre des Christenthums, daß die Seele auch in dem Körper nicht nur eine Macht über den Körper und über dem Körper, sondern auch ein selbstständiges Leben und eine freie Kraftentfaltung für sich besitze, ist die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers begründet, da ihr zufolge die Seele ja schon im Körper wirklich unabhängig von dessen Leben ist. — Diese Auffassung von der Seele und ihrer Unsterblichkeit war aber für Platon verschlossen. Wohl durchdringt den ganzen Phädon die eine Grundanschauung, daß die höhere Seele ein anderes Wesen sei, als der Körper, und daß sie ein den Körper überragendes Leben besitze, aber das eigentliche Centrum, um welches sich das Leben der Seele dreht und in welchem der Grund ihrer Unabhängigkeit vom Körper liegt, kennt er nicht.

Platon hat nur das von der Wahrheit erkannt, daß er den Ursprung der Unsterblichkeit in Gott sucht, irrt aber darin, wie er ihn sucht, und daß er ihn, statt in die Gottähnlichkeit, in die Gott-Wesent-

---

1) Confer. Justin. dial. c. Tr. 5. Arnob. adv. g. pag 53, 56.

lichkeit des Menſchen ſetzt. Es iſt das eben der Irrthum, der aus ſeinem Standpunkt fließt, demzufolge er Alles im Lichte der Natur erkennt, was nur im Lichte der Offenbarung erkannt werden kann, und demzufolge er in der uranfänglichen Natur der Seele ſucht, was ſie nur geworden iſt in Folge eines ſchöpferiſchen Offenbarungsactes, der ihr mit der Gott-Aehnlichkeit die Unſterblichkeit anerſchuf.

Der zweite Beweis für die Unſterblichkeit der Seele ſchließt ſich mit logiſcher Conſequenz an den erſten an. Der eigentliche Schwerpunkt desſelben liegt in der Erinnerung, an die farb- und geſtaltloſe Wahrheit des göttlichen Seins, der Idee, welche die Seele ehedem geſchaut hat, und welche ſie in dieſem Körperleben durch ihr philoſophiſches Streben wieder auffriſcht und aufweckt. Der Beſitz der Ideen, dieſer Denkmäler des Göttlichen in der Seele, welche deren überkörperliches und vorkörperliches Weſen bezeugen, iſt darum auch ein Beweis für ihre Unſterblichkeit, wie Platon im Phädon von Seite 73—84 darzulegen unternimmt. Nachdem er nämlich dort bewieſen hat, daß die Seele Alles, was ſie erkennt, auf gewiſſe, in ihr liegende Ideen zurückführe und alle beſonderen Eindrücke dieſes irdiſchen Lebens nur dazu in ſich aufnehme, um jenes Urbild der Wahrheit, auf welches die beſonderen Erſcheinungen ſich wie Abbilder beziehen, wieder aufzufriſchen, ſagt er S. 76 d.:[1]) „Wenn das etwas iſt, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Weſen dieſer Art, und wir hierauf Alles, was uns durch die Sinne kommt, beziehen als auf Etwas, das vorher unſer geweſen iſt, und dieſes mit jenem vergleichen, ſo muß ebenſo, wie dieſes (die Idee) iſt, auch unſere Seele geweſen ſein, ehe wir noch geboren waren."

Mit dem Gedanken, daß die Idee dem Menſchen ſchon bei ſeiner körperlichen Geburt innewohne, ohne daß er ſich dieſelbe erworben und angeeignet habe, und daß die Seele mit der unkörperlichen, ungewordenen Idee, auch ſelbſt ein ungewordenes, vorkörperliches und darum unſterbliches Leben in ſich trage, iſt Platon's logiſches Gefühl der in der Gottesebenbildlichkeit gründenden Wahrheit von der Unſterblichkeit

1) *εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥς περ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτω καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς.*

näher gekommen als im vorhergehenden Beweiſe. Freilich begreift er auch hier die Gottebenbildlichkeit nicht als Grund der Unſterblichkeit, ſondern ſetzt ſtatt ihrer abermals die Theilnahme der Seele an der Idee voraus. Er erkennt nur das Eine richtig, daß das Unſterbliche kein Produkt des vergänglichen Körperlebens ſein könne, ſondern ſeinen Urſprung im Göttlichen haben müſſe.

Er hat alſo auch hier wieder darin geirrt, daß er die Unſterblichkeit für einen Ausfluß des göttlichen Weſens ſtatt für einen Ausfluß des göttlichen Schaffens hielt, und daß er ſie ſo in der Abbildlichkeit ſtatt in der Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott zu erkennen glaubte. Hätte Platon die Gott-Ebenbildlichkeit des Menſchen in der ſittlichen Freiheit desſelben erkannt und in ihr die Pulsader des unſterblichen Lebens gefühlt, dann würden wir gern zugeſtehen, er habe etwas poſitiv Chriſtliches mit ſeiner Philoſophie erreicht. Da er aber bei der Vorausſetzung jener die menſchliche Seele conſtituirenden ewigen Prinzipien ſtehen blieb, ſo gelangte er auch hier nicht über den heidniſchen Geſichtskreis hinaus, ſondern drang nur bis an deſſen Grenze vor. Immerhin bleibt es aber doch ein herrliches Reſultat der Philoſophie, daß Platon in dem Maaße als er Spuren des perſönlichen Lebens und die Schattenriſſe der Freiheit der Seele auffand, auch zur Erkenntniß gelangte, daß die Seele von den Banden des Todes und von der körperlichen Verweſung frei ſei. —

Denn da in der perſönlichen Freiheit der Seele auch der Grund liegt, weßhalb ſie vom Tode frei bleibt, ſo geht mit der Erkenntniß derſelben auch die richtige Erkenntniß ihrer Unſterblichkeit Hand in Hand. Und da Platon die Ideen, mittels deren die Seele doch einigermaßen über das ſinnliche Körperleben und deſſen Wahrnehmungen erhoben iſt, ſo tiefſinnig aufgefaßt hat, ſo ging ihm in deren Glanz wenigſtens auch ein Schimmer der Unſterblichkeit auf. Vollkommen und in ihrem ganzen Umfange konnte die Wahrheit von der Unſterblichkeit der Seele und deren Sieg über den Tod, ſowie ſelbſt der endliche Sieg des Körpers über den Tod, erſt erkannt werden, nachdem durch die Erlöſung die vollkommene Freiheit der Seele von der Sünde hergeſtellt und ihr auch die Macht gegeben war, ſelbſt den Körper von der Herrſchaft der Sünde frei zu machen. —

Dieſe Wahrheit hatte Platon noch nicht erkannt, aber doch ſchon geahnt, und der obige Beweis iſt ein klares Reſultat ſeiner Ahnung, die er im Folgenden noch mehr aufzuhellen ſich bemüht. Er begnügt ſich

nämlich nicht damit, nachgewieſen zu haben, daß die Seele in der Idee eine Garantie ihrer Präexiſtenz, ihrer theilweiſen Unabhängigkeit vom Körperleben und ihrer Erhabenheit über daſſelbe beſitze, er geht noch näher in die Unterſuchung der Frage ein, ob die Seele, wie ſie vor dem Körper exiſtirte, ſo auch ganz ſicher nach deſſen Tode noch exiſtiren und nicht zerſtieben werde. (Phaed. 77a. passim.) Er iſt ſich zwar wohlbewußt, daß dies eigentlich ſchon im Vorausgehenden bewieſen ſei; denn wenn die Seele mit dem Tode des Körpers aufhören würde, ſo könnte ſie ja nicht für folgende Geburten da ſein und es müßte auch ihre Präexiſtenz geläugnet werden (ibid.).

Aber damit beruhigt er ſich nicht, ſondern verſucht, um den fruchtbaren Gedanken von der Idee gründlich auszubeuten, noch folgenden ſchönen Beweis für die Unſterblichkeit auf denſelben zu gründen. Er ſtellt nämlich (Phaed. 78b.) den Grundſatz auf, daß nur das Zuſammengeſetzte ſich wieder auflöſen könne, daß dagegen das Nicht-Zuſammengeſetzte, das Einfache auch unauflösbar und unzerſtörbar ſei. Er zeigt dann (ibid. 78c.), daß die Ideen die einfache Weſenheit der Dinge darſtellen, und ſchließt daraus, daß ſie ſonach unveränderlich und unzerſtörlich ſeien. Indem er dann alles Seiende in zwei große Gebiete theilt, von welchen das eine das Unſichtbare (Ueberſinnliche), das andere das Sichtbare (Sinnliche) umfaßt (ibid. 79a.), und findet, daß die Seele in das Gebiet des Unſichtbaren, Ueberſinnlichen, der Körper hingegen in das Gebiet des Sichtbaren, Sinnlichen gehöre, macht er folgende Reflexion: daß nämlich die Seele, wenn ſie ſich der Sinneswahrnehmung des Körpers hingebe,[1]) vom Körper zu dem, was ſich niemals

---

1) *Οὐκοῦν καὶ τόδε πάλαι λέγομεν, ὅτι ἡ ψυχὴ ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως — τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι —, τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται; Ποτέρῳ οὖν αὖ σοι δοκεῖ τῷ εἴδει καὶ ἐκ τῶν ἔμπροσθεν καὶ ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ψυχὴ ὁμοιότερον εἶναι καὶ ξυγγενέστερον; Πᾶς ἂν ἔμοιγε δοκεῖ, ἦ δ' ὅς, ξυγχωρῆσαι, καὶ ὁ ἀεὶ δυσμαθέστατος, ὅτι ὅλῳ καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή. Τί δὲ τὸ σῶμα; Τῷ ἑτέρῳ.*

gleichmäßig verhalte, hingezogen werde, und daß sie dann selbst, als mit dergleichen Gegenständen beschäftigt, in der Irre schweife, und sich beunruhige und, wie beraucht, vom Schwindel ergriffen fühle. „Wenn aber, fragt er dann weiter, sie selbst für sich selbst forscht, wendet sie sich nicht dorthin zu dem Reinen, dem Ewigseienden, Unsterblichen und gleichmäßig Beschaffenen, und weilt, als ihm verwandt, stets bei ihm, sobald sie sich allein gehört und es ihr gestattet ist, und findet Rast von ihrem Umherschweifen und befindet sich, mit Jenem beschäftigt, stets, als mit dergleichen Geschäfte in Berührung kommend, in demselben gleichmäßigen Zustande. Und wird nicht dieser Zustand Nachdenken genannt? Welcher von den beiden Gattungen scheint dir nun ferner die Seele ähnlicher und verwandter zu sein? Jeder wird zugeben, daß sie überhaupt und in jeder Beziehung verwandter ist dem stets gleichmäßig, als dem nicht so Beschaffenen. Der Körper aber? Dem Andern." (c. d. e.)

Die Seele bezeugt also im Besitze der Idee ihre Verwandtschaft mit dem einfachen und unsterblichen Wesen, wie der Körper in der sinnlichen Wahrnehmung seine Verwandtschaft mit dem Zerstörbaren und Zusammengesetzten kundgibt. Sie beweist damit, daß sie selbst die Natur des Einfachen und somit unauflöslichen Wesens an sich trage. Denn obgleich Platon in der obigen Erörterung zugesteht, daß die Seele sich mit ihrem Streben auch dem Körperlichen zuwenden könne, so findet er doch, daß dieses nicht ihrer höheren, sondern nur ihrer niedern Natur entspreche. So kommt er denn zu dem Schluß, daß die Seele Herrschaft über den Körper besitze, und daß dieser ihr unterworfen sei, wie dem Göttlichen das Sterbliche (Phaedon S. 80), und fährt dann fort, daß der Seele „das Göttliche, Unsterbliche, Geistige und Gleichgestaltete und stets gleichmäßig mit sich selbst in demselben Zustande Beharrende, dem Leibe dagegen das Menschliche, Sterbliche, Vielgestaltete, niemals in demselben Zustande mit sich selbst Beharrende entspreche, und daß es sonach auch dem Leibe angemessener sei, schnell sich aufzulösen, der Seele dagegen etwas ganz Unauflösbares und dem Aehnliches zu sein." (ibid 80 a. b.)

Er findet also auch hier die Unsterblichkeit der Seele in ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen begründet. Er führt diesen Gedankengang von 80d — 84b im Wesentlichen also weiter aus: Die Seele, als das Unsichtbare, ziehe ihrem Wesen gemäß auch nach einem unsichtbaren Reiche hin zu einem guten und verständigen Gott, und zerwehe

um ſo weniger mit dem Tode des Körpers, je mehr ſie ſich bemühe, ſich ſchon in dieſem Leben durch das Streben nach Weisheit, dieſer wahrhaften Vorbereitung auf den Tod, von ihm loszulöſen und ihm abzuſterben. Sei ſie dann vollſtändig vom Körper getrennt, ſo gelange ſie wirklich zu dem ihr Aehnlichen, Göttlichen, Unvergänglichen, in die Glückſeligkeit, befreit von allen Uebeln des Leibes. Scheide ſie dagegen ungeläutert vom Körper, bethört von deſſen Sinnlichkeit, ſo ſterbe ſie zwar nicht mit dem Körper, aber das Körperliche bleibe ihr, da ſie ſich von ihm habe durchdringen laſſen, auch nach dem Tode noch irgendwie anhaften, ſo daß ſie nicht vermögend ſei, aufwärts zum Göttlichen ſich zu erheben, ſondern herabgedrückt werde in das Sinnliche. Daher komme es denn, daß uns an den Gräbern die Geſtorbenen als Geſpenſter körperlich ſichtbar erſchienen, weil die durch die Begierlichkeit ſo ſehr an das Körperliche angeheftete Seele, ſich nicht vollſtändig davon losmachen könne. Es ſeien darum immer nur die Schlechteren, die ſo erſcheinen müßten, zur Strafe für ihre frühere Lebensweiſe. Und zwar müßten dieſe ſo lange umherſchweifen, bis ſie zuletzt wieder in ſolche Körper zurückgekehrt wären, die ihrer frühern Begierlichkeit entſprächen, ſo daß Manche wegen ihrer früheren Gefräßigkeit unter das Geſchlecht der Eſel, Andere dagegen, wegen ihrer früheren Ungerechtigkeit und Gewaltherrſchaft, unter das der Wölfe und Raubthiere verſetzt würden.

Das eigentlich Platoniſche und Antike in dieſer Anſchauung liegt wieder darin, daß die Idee als etwas Reales aufgefaßt iſt, durch deſſen Habhaftwerden die Seele ihre höhere Natur weſenhaft nährt und ihr ein ſolches Uebergewicht über die niedere gibt, daß ſie ſo ſelbſt der Unſterblichkeit vollkommen habhaft wird. Es iſt dies eine Anſchauung, die uns ſchon im Phädrus begegnet, wo ſie Seite 248 und 249 ausführlich und in dem Sinne erörtert wird, daß die Erkenntniß der Idee den höheren unſterblichen Theil der Seele mit einer homogenen Nahrung erfülle und deren Schwungkraft, durch welche ſie ſich über das Sterbliche zu erheben vermag, wecke und in Thätigkeit ſetze, ſo daß ſie wieder dahin zu gelangen vermöge, von wo ſie herabgefallen ſei.

Der eigentliche Focus der Unſterblichkeit, die in der Perſönlichkeit des Menſchen liegende Gottähnlichkeit, iſt auch hier wieder überſehen, und Platon ſucht denſelben irriger Weiſe in der durch die Idee realiſirten Weſensverbindung der Seele mit Gott. Nach dieſer Auffaſſung Platon's ſcheint der Seele die Unſterblichkeit als Natur-Anlage

zuzukommen und ſich in dem Maaße zu ihrer Vollendung zu entwickeln, als ſie ſich durch höheres Streben im Göttlichen und Idealen befeſtigt. Platon läßt darum die Seele das volle Weſen ihrer Unſterblichkeit nur mit ihrer höhern Beſtimmung erreichen.

Dieſe ſeine Anſicht entſpricht ganz ſeiner Lehre vom Sturze der Seelen. Wie er in der Darſtellung desſelben die menſchliche und jegliche Seele in dem Maaße in das ſterbliche Weſen des Körpers herabſinken läßt, als ſie weniger vom Anblicke des wahren göttlichen Weſens erreichte, ſo muß er jetzt umgekehrt annehmen, daß auch eine Erhöhung der Seele über den Einfluß der ſterblichen Körperwelt in dem Maaße ſtattfinde, als dieſelbe ſich in ihrem geiſtigen Streben zum Göttlichen erhebe und ſich desſelben theilhaftig mache. Und wenn dieſer Gedanke Platon's auch nicht die ganze Wahrheit trifft, ſo iſt doch ſo viel richtig an demſelben, daß die Seele das Ziel ihrer Unſterblichkeit nur in Gott finde. Er verrückt blos den rechten Sinn dieſer Wahrheit, indem er annimmt, daß die Seele im Streben nach dem Göttlichen und in der Erreichung desſelben auch die Unſterblichkeit ſelbſt erſt erreiche. Er verwechſelt das Ziel, die Beſtimmung der Unſterblichkeit, mit dem Weſen derſelben, oder läßt vielmehr beide zuſammenfallen. Auch dies entſpricht jedoch wieder ſeiner heidniſchen Anſchauung, daß die Seele ihre Seligkeit durch und aus ſich ſelbſt finden müſſe. Dieſelbe kann alſo nur in der Reife, in der vollen Entwickelung ihrer höhern Natur liegen, die Seele kann alſo nur in ihrer vollkommen entwickelten Unſterblichkeit ſelig werden. Die Beſtimmung der Seele liegt alſo in der Entwickelung ihres höhern, unſterblichen Weſens, und ihr Streben nach dieſer Beſtimmung iſt ein Zeugniß dafür, daß ſie ſich ein höheres, unſterbliches Leben, welches der Anlage nach in ihr iſt, anzueignen bemüht und iſt alſo ein Beweis für die Unſterblichkeit ſelbſt, — welcher die Seele ſo entgegenzuſtreben ſucht.

Und weil dieſes höhere Streben der Seele ihr ein weſenhaft höheres Leben mittheilt, ſo erſcheinen bei Platon an der Stelle der chriſtlichen Sakramente, die Ideen; dieſe ſind wahrhaft göttliche, unſterbliche Subſtanzen, welche das göttliche Weſen der Seele wahrhaft vermehren, erhöhen, erfüllen, ſo daß durch die geiſtige Erfaſſung der Ideen, wie wir auch in Phädros und in der Republik ſehen, die Seele wieder reſtaurirt, wieder zu jenem vollkommenen Zuſtande erhöht wird, aus dem ſie herabgeſunken iſt. So ſehr aber dieſe Auffaſſung an die

christliche Rechtfertigungslehre durch die Gnade in den Sakramenten erinnert, so verschieden ist sie doch von derselben! Denn die christlichen Sakramente sollen ja nicht die Natur der Seele mit etwas Wesentlich-Göttlichem ergänzen; sie sind die Träger einer übernatürlichen Kraft, wodurch die Seele über ihre eigene Natur erhoben und ihrem übernatürlichen Ziele zugeführt wird, welches sie mit ihrer natürlichen Kraft nicht zu erreichen im Stande wäre. Durch die göttliche Einwirkung der Sakramente wird also das Ziel der Unsterblichkeit, nicht sie selbst erreicht, wie Platon von den Ideen lehrt, wodurch er am Ende nothwendig zu dem Schlusse kommt, daß die Seelen der Menschen, die schlecht gelebt haben und schlecht gestorben sind, eigentlich nicht ganz unsterblich sind und darum auf dem Wege der Seelenwanderung immer wieder in dieses sterbliche Leben zurückkehren müssen, bis sie zuletzt in irgend einer Lebenserscheinung gut und der wahren Unsterblichkeit theilhaftig geworden oder durch fortgesetzte Schlechtigkeit so verdorben sind, daß sie auf ewig als Unheilbare in die Feuerströme des Tartarus gestürzt werden, um dort in unausgesetztem Hinsterben unaufhörliche Pein zu erdulden, als solche, die der Macht der Materie verfallen und von ihr quälend zersetzt, dennoch wegen der unsterblichen Anlage, die sie haben, das Sein nicht ganz verlieren können.

Wenn aber auch Platon's obige Auffassung nicht die wahre ist, etwas bleibt doch immer wahr an ihr: die im Denken und Erfassen der Ideen ihre Verwandtschaft mit dem Ewigen offenbarende höhere Natur der Seele, ist wirklich ein Beweis, daß sie unsterblich sei; nur wird die Unsterblichkeit mit dieser Denkthätigkeit nicht erst vollkommen erreicht, sondern diese selbst ist nur ein Ausfluß der Unsterblichkeit, welche ihr in dem freipersönlichen Wesen, in der Gottesebenbildlichkeit vom Schöpfer verliehen ist. —

Der dritte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, den Platon im Phädros durchführt, knüpft sich an den Einwurf des Simmias, eines der Mitunterredenden, die Seele möchte wohl nicht ein eigenes Wesen für sich sein, und sich darum auch vom Körper nicht als etwas Besonderes unterscheiden, sondern nur eine gewisse Harmonie und Uebereinstimmung aller Theile desselben bilden und deßhalb auch mit der Harmonie des Körpers zu Grunde gehen. Er gibt seinem Einwurf

in folgenden Worten Ausdruck: [1]) „Es könnte doch wohl Jemand über den Einklang und über die Leier und die Saiten dieſelbe Behauptung aufſtellen, daß bei einer wohlgeſtimmten Leier der Einklang etwas Unſichtbares und Unkörperliches und vorzüglich Schönes, ja Göttliches ſei, daß aber die Leier ſelbſt und die Saiten Körper ſind und körperhaft und zuſammengefügt irdiſchen Stoffes und dem Sterblichen verwandt.“ Indem er dann bemerkt, daß Jemand, ebenſo wie Sokrates von der Fortexiſtenz der Seele nach dem Tode des Körpers, von der Harmonie behaupten könnte, daß ſie fortbeſtehe, auch wenn die Leier ſelbſt zerbrochen und die Saiten zerriſſen wären, fährt er in ſeinen Worten alſo fort: [2]) „Wenn alſo unſere Seele eben eine Art von Einklang iſt, ſo liegt am Tage, daß wenn unſer Körper von Krankheiten oder anderen Uebeln übermäßig abgeſpannt oder überſpannt wird, die Seele, obgleich dem Göttlichen ſehr nahe verwandt, nothwendig alsbald gleich den anderen in den Tönen und allen anderen Werken der Künſtler liegenden Einklängen, untergehen muß, die Ueberreſte jedes Körpers aber lange Zeit ſich erhalten, bis ſie entweder verbrannt werden oder verweſen.“

Gegen dieſen Einwurf entgegnet Platon, daß die Seele die Ideen ja ſchon beſitze, bevor ſie im Körper exiſtire, und daß ſie alles im Körperleben Wahrgenommene auf dieſelben als auf etwas Früheres und Höheres zurückbeziehe, und daß ſie darum mit ihren Ideen unmöglich erſt ein Reſultat und eine Zuſammenſetzung des Körpers ſelbſt ſein könne. Phädon 92. —

Ferner bemerkt er, daß wenn die Seele Stimmung des Körpers wäre, ſie auch von der Art und Weiſe dieſer Stimmung abhängig ſein müßte, ſo daß eine beſſere oder ſchönere Stimmung des Körpers auch mehr Seele zum Reſultat haben müßte, als eine ſchlechtere. Da aber nach aller Menſchen Ueberzeugung eine Seele gerade ſo gut Seele ſei als

---

1) Phädon 85d. *Ταύτῃ ἔμοιγε, ἦ δ' ὅς, ᾗ δὴ καὶ περὶ ἁρμονίας ἄν τις, καὶ λύρας τε καὶ χορδῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον εἴποι, ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν [τι] καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένῃ λύρᾳ, αὐτὴ δ' ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ σώματά τε καὶ σωματοειδῆ καὶ ξύνθετα καὶ γεώδη ἐστὶ καὶ τοῦ θνητοῦ ξυγγενῆ.*

2) ibid. 86b. *εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὖσα ἁρμονία τις, δῆλον ὅτι ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι, καί περ οὖσαν θειοτάτην, ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι ἁρμονίαι, αἵ τ' ἐν τοῖς φθόγγοις καὶ αἱ ἐν τοῖς τῶν δημιουργῶν ἔργοις πᾶσι, τὰ δὲ λείψανα τοῦ σώματος ἑκάστου πολὺν χρόνον παραμένειν, ἕως ἄν ἢ κατακαυθῇ ἢ καταοαπῇ.*

die andere, möge der Körper beſchaffen und geſtimmt ſein, wie er wolle, ſo könne die Seele unmöglich Stimmung des Körpers ſein. ibid. 93. a. b.

- Weiter ſtellt Platon nicht ohne treffende Ironie die Frage, wenn die Seele ihrem Weſen nach Stimmung des Körpers ſei, was dann Tugend und Laſter ſeien, welche doch gewöhnlich für einen Einklang oder Mißklang der Seele gehalten werden? Iſt die Seele ihrem Weſen nach Harmonie und Einklang, wie kann dann noch von der Tugend als von einem beſondern Einklang in ihr geredet werden? Das wäre ja dann ein Einklang im Einklang. Und das Laſter wäre ein Mißklang in dem, was ſeinem Weſen nach Einklang iſt. Die beſonderen Modificationen von Tugend und Laſter, als höhere Ordnung oder ſtörende Unordnung in der Seele, wären gar nicht denkbar, wenn alle Seelen ihrem Weſen nach ſchon Einklang wären und alſo keinen andern Einklang bedürften, oder ihrer Natur nach keinen Mißklang in ſich vertrügen. ibid. 93. 94.

Ueberdies *beherrſche* ja auch die vernünftige Seele den Körper, indem ſie deſſen Neigungen widerſtrebe und deſſen Leidenſchaften zügele, was doch unmöglich wäre, wenn die Seele Product und Reſultat der Stimmung des Körpers wäre; denn dann wäre ſie ja ganz vom Körper bedingt und abhängig und könnte ihn alſo nicht beherrſchen und ihm ſicherlich in Nichts widerſtehen. ibid. 94.

Die Exiſtenz der Idee in der Seele und deren *ideales Leben*, beweiſen alſo auf's Unwiderleglichſte ihre Unabhängigkeit vom Körper und ihre Erhabenheit über denſelben; und widerlegen die Annahme, daß ſie blos Stimmung des Körpers ſei, auf's Glänzendſte. So wird denn der ſtärkſte Einwurf gegen die Unſterblichkeit der Seele, den der damalige Materialismus zu erheben vermochte, vom Standpunkt der platoniſchen Ideenlehre widerlegt. Denn der eigentliche Beweis ruht auch hier wieder auf der Idee, inſofern im Beſitze derſelben die Seele erſt ihre Unabhängigkeit vom Körper gewinnt, und ſich eines vom körperlichen Leben verſchiedenen Lebens der höhern Vernunftkraft bewußt wird, durch die ſie der ſinnlichen Regung zu widerſtreben und dieſelbe zu beherrſchen vermag. Die Seele ſteht alſo *über* dem Körper, exiſtirt *vor* ihm, *beherrſcht* ihn, iſt alſo nicht Reſultat ſeiner Zuſammenſetzung und Harmonie, geht alſo auch nicht mit ſeiner Auflöſung und mit der Zerſtörung dieſer Harmonie zu Grunde.

So hat Platon in der ſittlichen und idealen Ordnung der Seele

einen weiteren Beweis ihrer Unſterblichkeit gewonnen, einen Beweis, der auch für uns noch bis auf einen gewiſſen Grad Gültigkeit hat. Er beſitzt aber ſeine größere Haltbarkeit nur dadurch, daß er dem eigentlichen Grunde der Unſterblichkeit, dem Begriff der perſönlichen Freiheit näher kommt als die bisherigen. Doch erkennt er auch hier die Seele nur in ihrer negativen Freiheit, und nur in ihrer Fähigkeit, den Neigungen des Körpers zu widerſtehen und ſie zu zügeln. Jene höhere Bedeutung der Freiheit, vermöge welcher der Menſch, abgeſehen vom Körper, in directe Lebensbeziehung zu Gott dem Urquell und dem erſtrebten Ziele aller Freiheit treten kann und welche ihren höchſten Ausdruck in der heiligen Liebe zu demſelben gewinnt, jene Freiheit, durch die er fähig iſt, im Körper zu leben, als ob er nicht darin lebte, und die ſelbſt dem Körperleben eine höhere Beſtimmung zu geben vermag als es von Natur in ſich trägt, und ſo auch die Wahrheit von einer Unſterblichkeit des (verklärten) Leibes in ſich ſchließt, dieſe Freiheit, welche wir die poſitive Freiheit und, wenn ſie ihr rechtes Ziel verfolgt, auch die Freiheit der Kinder Gottes nennen, erkannte Platon nicht. Deßhalb konnte er auch den poſitiven Grund und Beweis der Unſterblichkeit nicht darlegen, ſondern vermochte mit dem Begriff der negativen Freiheit, auch den Beweis der Unſterblichkeit nur in negativer Form zu liefern: daß nämlich die Seele der Auflöſung und Zerſtörung des Körperlichen nicht unterworfen ſein könne, da ſie ja dem Körperleben überhaupt nicht unterworfen, ſondern ihm ſogar entſchiedenen Widerſtand entgegenzuſtellen vermöge. —

Die Frage, welchen Werth Platon's Beweiſe ehedem hatten und welchen ſie jetzt noch haben, löſt ſich darum ganz einfach dahin: Für das griechiſche Bewußtſein und für die damalige Erkenntniß der Seele, waren ſie ſtringent und erſchöpfend; für das im Chriſtenthum höher geſteigerte Bewußtſein und für die durch daſſelbe gewährte tiefere Erkenntniß des Weſens der Seele, ſind ſie zwar nicht mehr ausreichend, haben aber doch immer noch ſehr hohen Werth, indem ſie mittels der unvollkommenen Erkenntniß der Seele, die Platon erreicht hatte, die Irrthümer und Einwürfe der Gegner ſo ſchlagend zurückweiſen, daß wir ſie in dieſer ihrer negativen Bedeutung zum Theil auch jetzt noch anwenden können. Weniger haltbar, aber doch nicht ohne Werth ſind für uns jene Beweiſe, in denen die Unſterblichkeit direct aus dem göttlichen Weſen der Seele und nicht aus ihrem Verhalten zum Göttlichen, noch auch aus ihrem Verhalten zum Körperleben abgeleitet wird.

Dieſer Art waren die beiden erſten Beweiſe, und zu ihr kehrt auch der folgende und letzte Beweis des Phädon wieder zurück.

Außer dem Einwurfe des Simmias, die Seele möchte eine Harmonie des Körpers ſein, hatte Thebes noch einen andern vorgebracht:[1]) er gebe zwar zu, daß die Seele ſchon vor dem Körper exiſtire, ja ſogar mehrere Verkörperungen hindurch fort exiſtiren und nach dem Tode des einen Körpers wieder in einen andern übergehen könne, doch ſcheine ſie ihm deßwegen noch nicht unſterblich, ſondern nur etwas Langdauerndes zu ſein, das den Körper wie ein Gewand anziehe und, wenn er verbraucht ſei, wieder einen andern wähle, bis ſie zuletzt auch am Elende des Körperlichen aufgezehrt werde, wie ein Menſch, nachdem er viele Gewänder verbraucht habe, zuletzt auch ſelbſt ſterben müſſe.

Gegen dieſen Einwurf führt Platon wieder die Lehre von der Weſenhaftigkeit der Idee in's Feld und weiſt nach, daß die Ideen nicht in ihr Gegentheil übergehen, wie dasjenige, was blos an ihnen Theil habe; ſo könne z. B. zwar wohl Schönes häßlich werden, die Schönheit ſelbſt könne dagegen nicht zur Häßlichkeit werden. Die Seele nun ſei die Idee des Lebens, der Körper dagegen nehme blos an ihr, der Idee des Lebens, Theil; deßhalb könne zwar wohl der Körper dem Tode verfallen, nicht aber die Seele, weil ſonſt die Idee des Lebens, das Leben ſelbſt, zum Tode werden müßte, was doch unmöglich ſei. ibid. 96—108.

Er fügt dann noch hinzu:[2]) „So dürfte, von der Gottheit wenigſtens und dem Begriffe des Lebens an ſich und wenn es ſonſt noch etwas Unſterbliches gibt, einſtimmig zugeſtanden werden, daß ſie nie-

---

1) Phaedon 87b. *ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὁμοίως λέγεσθαι ταῦτα, ὥς περ ἄν τις περὶ ἁρμονίας ὑφάντου πρεσβύτου ἀποθανόντος λέγοι τοῦτον τὸν λόγον, ὅτι οὐκ ἀπόλωλεν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἔστι που ἴσως, τεκμήριον δὲ παρέχοιτο θοιμάτιον ὃ ἡμπείχετο αὐτὸς ὑφηνάμενος, ὅτι ἔστι οὖν καὶ οὐκ ἀπόλωλε, καὶ εἴ τις ἀπιστοῖ αὐτῷ, ἀνερωτῴη πότερον πολυχρονιώτερόν ἐστι τὸ γένος ἀνθρώπου ἢ ἱματίου ἐν χρείᾳ τε ὄντος καὶ φορουμένου, ἀποκριναμένου δέ τινος ὅτι πολὺ τὸ τοῦ ἀνθρώπου, οἴοιτο ἀποδεδεῖχθαι ὅτι παντὸς ἄρα μᾶλλον ὅ γε ἄνθρωπος σῴως ἐστίν, ἐπειδὴ τό γε ὀλιγοχρονιώτερον οὐκ ἀπόλωλε.*

2) *Ὁ δέ γε Θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι. . . . Ἐπίοντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τὸ μὲν θνητόν, ὡς ἔοικεν, αὐτοῦ ἀποθνήσκει, τὸ δ' ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφθορον οἴχεται ἀπιόν, ὑπεκχωρῆσαν τῷ θανάτῳ· παντὸς μᾶλλον ἄρα, ἔφη, ὦ Κέβης, ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ τῷ ὄντι ἔσονταί ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἅιδου.*

mals untergehen. Wenn alſo der Tod über den Menſchen kommt, ſo ſtirbt ſein Sterbliches natürlich hin, das Unſterbliche aber enteilt unverſehrt und dem Verderben nicht unterworfen, indem es vor dem Tode zurückweicht. Demnach iſt die Seele vor Allem etwas Unſterbliches und Unvergängliches,* und unſere Seelen werden im Hades ſein." ibid. 106c—107.

Wir ſehen aus dieſen Sätzen, daß Platon recht wohl fühlt, ſein letzter Beweis gelte eigentlich blos dem göttlichen Leben, welches der Inbegriff alles Lebens iſt, und der menſchlichen Seele nur, inſofern ſie von jenem umfaßt iſt. — Platon iſt alſo in dieſem Beweis wieder ganz Pantheiſt, und deßhalb ſtimmt derſelbe auch ſo genau mit jenem zuſammen, den er legg. X. (896—898 u. a. a. O.) für das Daſein unſterblicher Götter führt. Das Daſein der unſterblichen Seele beruht für ihn alſo auf demſelben Beweisgrunde, wie das Daſein der unſterblichen Götter, — auf der Idee des Lebens, die in der Seele realiſirt iſt, und die ſich in der Seele des All als Gottheit offenbart.

Platon ſcheint übrigens auch gefühlt zu haben, daß der eigentliche Werth ſeiner Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele, mehr in der negativen als in der poſitiven Seite derſelben liege. Daher iſt es auch erklärlich, daß er in dem herrlichſten Werke ſeines Geiſtes, in der Republik, von allen Beweiſen für die Unſterblichkeit der Seele, nur einen negativen aufgenommen hat. Und dieſen hat er ſo ſchön und umfaſſend durchgeführt und darin ſeine antike Anſchauung ſo charakteriſtiſch niedergelegt, daß wir ihn hier nicht übergehen dürfen. Er iſt am Schluſſe des X. Buches der Republik von 608 bis 611 in folgenden Worten zuſammengefaßt:[1]) „Das Alles Verderbende und Zerſtörende ſei das Schlechte, das Erhaltende und Fördernde aber das Gute." Jedes Ding auf der Welt habe aber Etwas, was in dieſer Weiſe gut oder ſchlecht für es ſei. (609a). Exiſtire aber ein Weſen, deſſen eigen-

---

1) *Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν· κακὸν ἑκάστῳ τι καὶ ἀγαθὸν λέγεις; . . . Ἔιεν ἆρα τι εὑρίσκομεν τῶν ὄντων ᾧ ἔστι μέν τι κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν, τοῦτο μέντοι οὐχ οἷόν τε αὐτὸ λύειν ἀπολλύον, οὐκ ἤδη εἰσόμεθα ὅτι τοῦ πεφυκότος οὕτως ὄλεθρος οὐκ ἦν; . . ψυχῇ ἆρ' ἐστὶν ὃ ποιεῖ αὐτὴν κακήν; Καὶ μάλ', ἔφη, ἃ νῦν δὴ διῇμεν πάντα, ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία· . . . ἆρα ἐνοῦσα ἐν αὐτῇ ἀδικία καὶ ἡ ἄλλη κακία τῷ ἐνεῖναι καὶ προσκαθῆσθαι φθείρει αὐτὴν καὶ μαραίνει ἕως ἂν εἰς θάνατον ἀγαγοῦσα τοῦ σώματος χωρίσῃ; Οὐδαμῶς. . . . Ἀλλὰ μέντοι ἐκεῖνό γε ἄλογον, ἴν' δ' ἐγὼ τὴν μὲν ἄλλου πονηρίαν ἀπολλύναι τι, τὴν δὲ αὑτοῦ μή.*

thümliches Uebel es zwar ſchlecht mache, aber nicht zerſtöre, ſo könne dieſes Weſen, da ſein eigenthümliches Uebel es nicht zerſtöre, überhaupt nicht zerſtört werden und ſei alſo unſterblich (609 b. c.). Ein ſolches Weſen nun ſei die Seele; die ihr eigenthümlichen Uebel ſeien Ungerechtigkeit, Zügelloſigkeit, Feigheit und Unwiſſenheit; dieſe vermöchten ſie zwar ſchlecht zu machen, aber nicht zu zerſtören, wie die Krankheit, des Körpers Uebel, den Körper zerſtöre. Da aber das der Seele eigenthümliche Uebel ſie nicht zu zerſtören vermöge, ſo vermöge dies noch weniger ein ihr fremdes Uebel, z. B. eine Krankheit oder der Tod des Körpers. „Wenn ſie alſo durch kein Uebel, weder ein ihr eigenthümliches, noch ein fremdes zerſtört wird, ſo iſt es offenbar, daß ſie nothwendig etwas ſtets Dauerndes und als etwas Dauerndes etwas Unſterbliches ſei.“ (611 a.)[1] Die Faſſung dieſes Beweiſes, den Platon in ſeiner Republik durchführt, iſt alſo durchaus negativ.

So ſchloß er alſo ſeine Unterſuchungen über die Unſterblichkeit der Seele nicht mit Darlegung von poſitiven, ſodern von negativen Beweisgründen ab. Es gibt kein Uebel, welches die Seele zerſtören könnte, folglich wird ſie nicht aufhören zu ſein, folglich iſt ſie unſterblich! Und dieſe negative Beweisführung ſcheint uns dem Weſen der antiken Erkenntniß ſehr entſprechend zu ſein. Erſt die freimachende Wahrheit und die Gnade des Chriſtenthums, welche die Finſterniſſe, die über der Tiefe der Menſchenſeele ausgebreitet waren, zerſtreute und ihr Licht auf dieſelbe ausbreitete, konnte die auf dieſem Grunde ruhende Unſterblichkeit richtig und vollſtändig beleuchten und in ihrer wahren, poſitiven Bedeutung darlegen. Erſt das Chriſtenthum erſchloß das unſterbliche Leben der Seele mit ſeinen reichen Kräften, nur das Chriſtenthum konnte daſſelbe darum auch in ſeiner ganzen Bedeutung erkennen lehren. Platon kannte nur die dunklen Schatteniſſe, welche die Unſterblichkeit auf die Seele gezeichnet hatte. Es leuchteten ihm, wie in dunkler Nacht, helle Blitze von ihr entgegen, die er mit ſcharfer Dialektik den Läugnern derſelben zur Widerlegung ihrer Lügen und Irrthümer gegenüberhielt, aber das eigentliche Weſen, die rechte Erkenntniß der Unſterblichkeit, hatte er nicht. Chriſtlich iſt alſo Platon auch in dieſem Punkte nicht. Er deckt nur Strahlen der natürlichen Erkenntniß auf, welche das Chriſtenthum auch als ſchätzenswerth anerkannt und mit dem

1) *Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ αεὶ ὂν εἶναι εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον.*

Reichthum ſeiner übernatürlichen Wahrheit berichtigt, ergänzt und in ſeiner vollen Bedeutung enthüllt hat.

Dieſem gemäß verhielten ſich denn auch die Väter in ihrer Beurtheilung und Benutzung der Lehre Platon's von der Seele und ihrer Unſterblichkeit. Sie zollen denſelben große Anerkennung, inſofern ſie ihre höhere Natur und ihre unzerſtörliche Exiſtenz gegenüber den Epikuräern und anderen Materialiſten in derſelben begründet fanden [1]). Auch an der Eintheilung der Seele, in Begierde-, Muth-, und Vernunft-Seele, fanden ſie viel Anerkennenswerthes [2]). Doch fanden ſie es ſehr bedenklich, daß Platon die Seele in eine höhere unſterbliche und in eine niedere ſterbliche eintheile [3]). Dieſer letztere Tadel iſt um ſo merkwürdiger, als die älteren Väter faſt alle ebenfalls am Menſchen nächſt der höheren unſterblichen Natur des Geiſtes (πνεῦμα,) auch noch eine niedere, ſeeliſche (ψυχή) Natur annehmen und beide vom eigentlichen Körper unterſcheiden [4]). Dieſer ſcheinbare Widerſpruch löſt ſich aber ganz einfach auf, wenn wir in's Auge faſſen, was die Väter an jener platoniſchen Eintheilung tadelten, und worin ſich die ihrige von derſelben unterſchied. Sie tadelten an Platon's Eintheilung nur das, daß er die Seele in eine höhere unſterbliche und in eine niedere ſterbliche Sphäre eintheilt, alſo zwei Seelen annimmt. Und in der That haben die Väter den ſchwachen Punkt in Platon's Seelenlehre damit ganz richtig getroffen. Denn Platon hält ja wirklich die Anſicht feſt, daß von der höheren Seele mittels der niederen ein ganz natürlicher Weſensübergang zum Körperlichen ſtattfinde, wie ſich auch das Göttliche mittels entſprechender Degradationen in's Kosmiſche herabſenkt und ſich mit demſelben verbindet. Eine auf ſolchen Prinzipien baſirende Eintheilung der Seele mußten aber die Väter natürlich perhorresciren.

So ſehr darum ihre eigene Eintheilung im Aeußern der platoniſchen ähnlich ſieht, ſo verſchieden iſt ſie im Grunde von derſelben. Denn die Väter nahmen nur ein ſelbſtſtändig exiſtirendes Seelenweſen an, den Geiſt, das Pneuma. Unter dieſem verſtanden ſie eben die

---

1) Clem. Strom. III. 3. Euseb. praepar. evang. XI, 27.

2) Tatian, orat. 11. Greg. Nyss. de opif. hom. p. 125.

3) Orig. de princ. III, 4. Tertull. de an. 14, 15.

4) Just. Dialog. c. Tryph. § 6. p. 108 edit. Maran. Tatian. Orat. contra Graec. §. 12. p. 253. edit. Mar.-Iren. adv. Haer. l. V, c. 6, p. 406, edit. Grab. — Clem. Alex. strom. V. §. 14. Orig. de princ. l. III. c. 4.

unſterbliche, Gott ebenbildliche [1]) Seele, vermöge welcher wir Erkenntniß und freien Willen beſitzen,[2]) und die uns von Gott eingehaucht ſei [3]). Unter der Pſyche dagegen verſtanden ſie nicht ein ſelbſtſtändig ſubſiſtirendes Weſen, ſondern nur das **belebende** Prinzip des Körpers. Sie hätten darum gewiß auch die Unterſcheidung in Pneuma und Pſyche gar nicht aufgegriffen, wenn ſie nicht beabſichtigt hätten in der Feſthaltung der herkömmlichen platoniſchen Eintheilung das richtige Verhältniß zwiſchen Pneuma und Pſyche anſchaulicher und annehmbarer zu machen. Sie bedienten ſich der platoniſchen Darſtellungsform, um damit ihre richtige Erkenntniß vom Weſen der Seele, in den damals beliebten Formen der Wiſſenſchaft allgemeiner zugänglich zu machen. Juſtinus Martyr z. B. hält ſo die platoniſche Unterſcheidung feſt, erklärt aber ausdrücklich die Pſyche für das Körperleben, mit deren Auflöſung ſich der Körper auflöſe, wie ſie ſelbſt zerſtiebe, wenn das Pneuma, die unſterbliche Seele, abſcheide [4]). Juſtin läßt darum auch die Menſchen dieſes niedere Seelenweſen gewiſſermaßen mit dem Thiere gemeinſam beſitzen, während er in dem Pneuma die eigentliche Seele erblickt, durch die der Menſch in dieſem Leben Gott ſchon theilweiſe erkennen kann [5]). Wir ſehen hieraus, daß er im Pneuma jenen ſpermatikos Logos erkennt, der für ihn die Bedingung zur Erkenntniß höherer Wahrheiten einſchließt.

Die Väter haben alſo, wie wir ſehen, die Form der platoniſchen Seeleneintheilung in einem ganz unverfänglichen Sinne aufgenommen, und tadelten mit Recht die von ihrer richtigen Erkenntniß des Weſens der Seele ſo ganz verſchiedene platoniſche Anſchauung von zwei Seelenweſen, die ſich beide vom Körper unterſcheiden ſollten. Sie waren um ſo mehr zu dieſem Tadel veranlaßt, als die Gnoſtiker die Lehre von zwei Seelenweſen in der verderblichſten und abentheuerlichſten Weiſe ausprägten, wie uns Irenäus und Epiphanius über Valentinus [6]) und

---

1) Clem. Alex. Strom. lib. V. §. 14.

2) ibid. l. VI. §. 18.

3) l. l.

4) Just. Dial. c. Tryph. §. 6. *ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χορεῖ πάλιν.*

5) Dial. c. Tryph. §. 4.

6) Iren. adv. haeres. l. I, c. 1, ed. Migne.

deſſen Schüler Herakleon [1]) berichten. Ja, die Gnoſtiker gingen ſo weit, daß ſie zwiſchen pneumatiſchen und pſychiſchen Menſchen unterſchieden, und als letztere gewöhnlich die Katholiken und überhaupt alle jene anſahen, die nicht Gnoſtiker waren und von denen ſie glaubten, daß ihnen das höhere Pneuma und damit die Befähigung und Berufung für ein Leben höherer Glückſeligkeit durchaus mangele. Auch die Manichäer huldigten dieſer Lehre, und Auguſtinus richtete ſeine Schrift de duabus animabus gerade gegen dieſen manichäiſchen Irrthum.

Und es iſt nicht zu läugnen, daß Platon's Anſchauung zu dieſen Verirrungen vielfache Anknüpfungspunkte bot. Denn auch er ließ an dem höheren, göttlichen Seelenweſen, manche Menſchen nur in ganz geringem Maaße und nur ſo weit Theil nehmen, daß ſie noch der menſchlichen Natur theilhaftig ſein konnten. Denn ein vollſtändiger Mangel des höheren Seelenweſens konnte nach ſeiner Anſicht mit der menſchlichen Natur gar nicht beſtehen. Andererſeits ließ er manche Menſchen in ſo vorzüglichem Grade des höheren Seelenweſens theilhaftig ſein, daß die Gnoſtiker in ihrer phantaſtiſchen Conſequenzmacherei, daraus allerdings eine Art von abſoluter Prädeſtination der Menſchen, in Pſychiker und Pneumatiker, abzuleiten wußten. Dieſe bedenkliche Lehre von zwei Seelenweſen wurde darum von der Kirche auf dem vierten ökumeniſchen Concil zu Conſtantinopel, im 10 Canon [2]), als häretiſch verworfen.

Was die übrigen Punkte in Platon's Seelenlehre betrifft, ſo fanden die Väter beſonders dies ſehr bedenklich, daß er die Unſterblichkeit nicht als einen der Seele von Gott anerſchaffenen und verliehenen Vorzug, ſondern als eine der ewigen Natur der Menſchenſeele an und für ſich zukommende, ihr Weſen conſtituirende Auszeichnung anſah [3]). Die Väter überſahen nicht, daß damit für die Seele ein göttliches Vorrecht in Anſpruch genommen und daß ſie inſofern Gott gleichgeſetzt werde [4]). Anerkennung gewährten ſie jedoch hinwiederum

---

1) Epiph. haeres. XXXVI, 2.

2) Die betreffende Stelle lautet: *Εἰσί τινες οἱ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν (τὸν ἄνθρωπον) δοξάζοντες, καὶ τισιν ἀουλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν. ἡ τοίνυν ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως.*

3) Tertull. de anima, 4, 24.

4) Just. Dial. c. Tryph 5. — Arnob. adv. gent p. 53 u. 56. 63 u. 64.

der richtigen Erkenntniß Platon's, daß die Guten einer Belohnung [1]) die Böſen dagegen einer Beſtrafung in einem zukünftigen Leben entgegengehen. Doch unterließen ſie es auch hier nicht, den Irrthum Platon's zu tadeln, daß dieſes Körperleben, in dem wir uns jetzt befänden, nur Folge der Strafe ſei, die uns aus einem höheren, ganz unſterblichen Leben in dieſes theilweiſe ſterbliche herabgeſtürzt habe. Es entging ihrem Scharfblicke nicht, daß, wenn die Seele in Folge einer Strafe einen Theil ihrer Unſterblichkeit verlieren könne, ſie ja der Gefahr ausgeſetzt ſei, in Folge fortgeſetzten Unrechtthuns zuletzt ihre Unſterblichkeit gänzlich zu verlieren und in Nichts aufgelöſt zu werden [2]).

Wir ſehen aus all dieſem, daß die Väter an der Seelenlehre Platon's manches Richtige und Anerkennenswerthe fanden, beſonders ſoweit ſich dieſelbe auf Wahrheiten bezieht, welche ſich aus der natürlichen Beſchaffenheit der Seele durch die Erfahrung des Lebens gewinnen laſſen. Dennoch aber ſtimmen ſie keiner der platoniſchen Anſichten unbedingt bei, wohl wiſſend, daß die Offenbarung über den übernatürlichen Beruf und die höhere Beſtimmung der Seele allein Licht und Aufſchluß biete, und daß dieſelbe deßhalb auch die Natur der Seele erſt richtig verſtehen laſſe. Deßhalb ſehen wir auch in den Vätern nicht das Beſtreben, ſich Platon's Seelenlehre anzueignen, ſondern dieſelbe zu ergänzen, zu rectificiren, und ſie in der Wahrheit der chriſtlichen Erkenntniß zum rechten Ziele zu führen. —

§. 12. Platon's Grundanſchauung vom Weſen der Erkenntniß.

Je tiefer wir in die platoniſche Begriffswelt eindringen, deſto klarer und ſchärfer zeigt ſich deren Verſchiedenheit von der chriſtlichen und deſto belehrender werden unſere Beobachtungen über ſie. Platon's Anſchauungen unterſcheiden ſich nicht in ihrer Subſtanz, ſondern nur in der Aus- und Durchbildung von denen ſeines Volkes. Seine Darlegung und Entwickelung der Philoſophie hängt in gewiſſer Beziehung auch mit jener antiken Vorſtellung zuſammen, welche ſich die Götter in Marmorbildern verkörpert dachte. Wir würden ſehr irren, wenn wir annehmen wollten, das Heidenthum habe in ſeinen Götterbildern nur

1) Just. cohort. 6. — Theoph. ad Autol. III, 7. — Clem. Strom. IV, 8.
2) Greg. Nyss. de opif. hom. 28. p. 121.

eine gesteigerte Form von dem erblickt, was wir im Christenthume in den Bildern der Heiligen festhalten. Nein! Die heidnische Vorstellung sah in den Götterbildern nicht bloße Darstellungen, sondern Incorporationen der Götter selbst und verehrte deßhalb auch die Statuen als Götter.

Dieselbe Grundanschauung beseelt Platon's Philosophie. Die philosophischen Gedanken, der ganze Bau der Philosophie, war ihm nicht blos eine Form, die göttliche Wahrheit darzustellen, sondern die wesenhafte Wahrheit, die göttliche Idee, die göttliche Wahrheit selbst, in menschlichem Begriff. Seinem obersten Grundsatze gemäß, daß der Mensch ursprünglich mit dem Göttlichen wesenhaft vereinigt gewesen sei, mußte er folgerichtig auch annehmen, daß der Verlust dieser Einheit nur dadurch wieder gut gemacht werden könne, daß der Mensch mittels der Erkenntniß das verlorene Göttliche in den Ideen sich wieder selbst zurückeroberte und so seine Natur wieder selbst restituirte.

Dieser Grundanschauung entspricht das ganze System seiner Philosophie. Dieselbe gilt ihm für das eigentliche Mittel zur Restitution der zerrütteten Menschennatur [1]), die sich selbst helfen, sich selbst retten soll durch ihr Emporleben, und durch ihr Emporschwingen in die göttliche Welt der Ideen. In der Natur der Seele muß darum auch die Signatur zur Construction der ganzen Erkenntnißlehre liegen. Die Erkenntniß muß gleichsam mittels natürlicher Sympathie, mittels eines Sichanschmiegens unserer Seele an das im ganzen All verbreitete Göttliche wieder gewonnen werden. [1])

Platon's Erkenntnißprinzip ist also ein anderes als das der neuern Philosophie. Diese will die Wahrheit aus dem subjectiven Denken produciren, Platon will sie mittels der denkenden Seele in dem göttlichen Wesen selbst gewinnen. Beide Standpunkte, der moderne und der alt heidnische, gleichen sich aber darin, daß sie übereinstimmend annehmen, der Mensch müsse sich selbst zur Wahrheit verhelfen. Platon suchte an das Göttliche selbst die Zauberruthe der Dialektik zu legen und vermeinte so die Gold- und Lichtadern der Wahrheit aufdecken zu können. Mit einfachen und klaren Worten spricht er dieses

1) Die Philosophie soll die „bei der Entstehung gestörte Vernunft-Ordnung im Menschen durch Betrachtung der göttlichen Umläufe des All wieder in Ordnung bringen:" *τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς.* Tim. 90d.

im Timäus 28a aus [1]): „Was iſt das, was immer iſt, aber kein Werden hat (Gottheit), und was iſt das, was immer wird aber niemals iſt? Das Eine, welches immer in demſelben Zuſtande iſt, wird durch Nachdenken mittels der Vernunft erfaßt, das Andere dagegen, welches wird und vergeht, eigentlich aber niemals iſt (die Welt), wird durch Meinung mittels ſinnlicher Wahrnehmung ohne Vernunft aufgefaßt."

Im Erkennen tritt alſo die Conſtruction der Natur der Seele ganz in den Vordergrund, indem ſowohl die höhere als die niedere Sphäre derſelben, ſich aus der umgebenden Welt die Wahrheit anzueignen ſucht; die höhere Vernunftſeele die Wahrheit der Idee, die niedere, ſinnliche Seele dagegen die Wahrnehmung der ſinnlichen Erſcheinung.

So macht ſich alſo im Erkennen dieſelbe Unterſcheidung in der Seele geltend, wie im ganzen Weſen derſelben. Die höhere Vernunftſeele erhebt ſich mittels des vernünftigen Begriffes über die ſinnliche Wahrnehmung, um das Göttliche in der Idee erfaſſen zu können. Denn nur das dem Göttlichen im Menſchen Verwandte, kann auch das Göttliche im All wieder ergreifen. Ganz genau drückt er dieſen Gedanken in der ſchon citirten Stelle (Tim. 90d) aus: „Das Göttliche in uns aber hat verwandte Bewegungen mit den Gedanken und Umläufen des All. Dieſen nun muß ein Jeder Folge leiſten, die ſchon bei der Entſtehung verderbten Umläufe in unſerm Kopfe durch das Erkennen der Harmonie und der Umläufe des All verbeſſern, dem Erkannten das Erkennende der früheren Beſchaffenheit gemäß ähnlich machen, und nach Erreichung dieſer Aehnlichkeit den Zielpunkt des durch die Götter den Menſchen vorgeſchriebenen beſten Lebens ſowohl für die gegenwärtige als für die zukünftige Zeit gefunden haben." [2])

Die eigentliche Erkenntniß kommt alſo dadurch zu Stande, daß unſere Seele ſich in ein ihrer Conſtruction entſprechendes Verhältniß

---

1) *Τί το ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ἔν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.*

2) *Τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί. ταύταις δὴ ξυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀριστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.*

zu den Dingen ſetzt. Von der ſinnlichen Wahrnehmung, welche die niedere Seelenſphäre gewinnt, muß die mittlere zur richtigen Vorſtellung aufſteigen (confr. Tim. 71 b), um dann in der Vernunft die Idee zu erreichen. Denn erſt, wenn die Wahrnehmungen auf richtige Vorſtellungen, und dieſe auf Ideen zurückgeführt ſind, ſind ſie Eigenthum der Vernunft und haben ſie bleibenden Werth, wie auch die Begierden erſt dann, wenn ſie mittels des Muthes der Vernunft unterworfen und veredelt ſind, am eigentlich ſittlichen Leben Theil nehmen. Wie Platon das Verhältniß der Wahrnehmung und Vorſtellung zur Erkenntniß der Idee im Einzelnen durchgeführt hat, werden wir weiter unten ſehen.

Hier haben wir nur noch zu erörtern, wie dieſe Erkenntnißtheorie mit der Anſchauung zuſammenhänge, daß die Erkenntniß auf Erinnerung beruhe. Denn es könnte vielleicht der Einwurf gemacht werden, auch Platon ſei, indem er die Ideen aus der Erinnerung des Menſchen ableite, der Anſicht, daß die Wahrheit aus dem eigenen Innern des Menſchen geſchöpft werde, wie die neuere Philoſophie behauptet. Dies wäre aber eine ganz unrichtige Auffaſſung der Lehre Platon's von der Erinnerung, und gerade das Gegentheil von dem, was er darunter verſtand. Denn ſowohl im Menon als im Phädros und Phädon, wo er auf dieſe Frage ausführlicher eingeht, zeigt er, daß das Wiſſen, gerade weil es auf der Erinnerung baſirt iſt, nicht unſer Produkt, ſondern nur eine Reproduktion deſſen ſei, was wir ehedem geſchaut hätten. Und dieſe Reproduktion käme in uns dann zu Stande, wenn durch irgend eine äußere Veranlaſſung jene Ideen wieder in uns aufgeweckt würden (conf. Men. 85 c.). In demſelben Men. (86 a.) führt er dann, wie im Phädon, die Fähigkeit des Wiſſens, welche in den Ideen begründet iſt, auf unſere Unſterblichkeit zurück. Während alſo die neuere Philoſophie behauptet, daß das ganze nicht denkende Daſein im Denken zum Bewußtſein gebracht und ſo in erkannte Wahrheit übergeſetzt und als Wiſſenſchaft producirt werde, iſt die Erinnerung an die Ideen bei Platon nicht die Fähigkeit, das Wiſſen aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen, ſondern ſie bietet nur die Veranlaſſung und die Fähigkeit, ſich das Göttliche wieder anzueignen. Wie Reſtitution und Reproduction zur Conſtruction und Production, ſo verhält ſich alſo der Standpunkt Platon's zu dem des neuern Pantheismus. —

Doch es iſt unſere Aufgabe, hier zunächſt das Verhältniß von

Platon's Erkenntnißlehre zur positiv christlichen Erkenntnißlehre festzustellen. Zu diesem Zwecke müssen wir aber auf die obersten Grundsätze, die das Christenthum hinsichtlich der Erkenntniß der höheren Wahrheiten aufstellt, zurückgehen. Diesen zufolge ist es aber unmöglich, Gottes Wesen in einer endlichen Erscheinung festzuhalten, und von ihm eine entsprechende Vorstellung und einen congruenten Begriff zu bilden.

Ferner gibt es ihr zufolge auch übernatürliche Wahrheiten, die dem Menschen nur durch Gottes persönliche Offenbarung mitgetheilt werden, und zu welchen er darum in einem freien, aufnehmenden, gläubigen Verhältnisse stehen muß, weil die Befriedigung des Geistes nicht in dem Begreifen dieser Offenbarung, sondern in der göttlichen Wahrhaftigkeit liegt. So steht also nach christlicher Lehre der Mensch vor den reichen Quellen der Wahrheit, um daraus nach dem Maaß seiner Pflichten und Bedürfnisse zu schöpfen, ohne sich einbilden zu dürfen, dieselben je erschöpfen zu können. Dieser Grundanschauung des Christenthums zufolge, nimmt also das menschliche Erkennen zu den höheren Wahrheiten ein Verhältniß ein, welches Platon und der antiken Welt noch ganz ferne lag.

Nach christlicher Anschauung kann die philosophische Erkenntniß nicht mit der Wahrheit selbst identisch sein, sondern ist immer nur eine den beschränkten Geisteskräften des Menschen entsprechende Auffassung der Wahrheit. Der Begriff, die Definition, überhaupt der Gedanke, ist nur die menschliche Darstellung der Wahrheit, die sich zu ihr nur wie ein gelungenes Kunstgebilde, zur dargestellten Sache verhält. Darum warnt auch der heilige Paulus vor jener Philosophie, welche statt der Wahrheit, künstliche, geschraubte Begriffe und Phrasen geben will.[1])

Darum wies die christliche Wissenschaft im Mittelalter, als sie ihrer Idee in so hohem Grade entsprach, dem philosophischen Erkennen, gegenüber der göttlichen Wahrheit nur dienenden Charakter und die Bestimmung zu, ein Hülfsmittel zu sein, durch das dieselbe nicht ersetzt, noch inhaltlich erweitert, sondern nur für unsere Bedürfnisse und Begriffe, so weit möglich, faßbarer gemacht werden soll. Darum wies die kirchliche Autorität in Gemeinschaft mit der christlichen Wissenschaft von jeher die philosophische Erkenntniß auf's Entschiedenste in

1) I. Tim. 4, 7; vgl. II. Tim. 4, 4.

ihre Schranken zurück, ſelbſt wenn ſie auf dem Boden der Naturerkenntniß, den chriſtlichen Boden verlaſſend, die Natur, ſtatt als ein Werk offenbarender göttlicher Allmacht, von welcher der Menſch lernen ſollte, als ein Spielzeug für verwegene Speculationen betrachtete, das er wiſſenſchaftlich eben ſo gut wie Gott conſtruiren könnte. Darauf gründet ſich auch der Gegenſatz, in dem die Kirche von Anfang an mit dem Gnoſticismus ſteht, in deſſen Grund-Anſchauung es liegt, daß der Menſch ſich mittels ſeiner Phantaſie und ſeines Gedankens in den Erſcheinungen und Prozeſſen des All die göttliche Wahrheit ſelbſt ſuchen, und ſich ſo gewiſſermaßen die Offenbarung ſelbſt verſchaffen könne. Und der Gnoſticismus der erſten chriſtlichen Jahrhunderte ſtützte ſich in ſeinen weſentlichen Prinzipien auf den Platonismus, inſofern derſelbe die menſchliche Erkenntniß für eine Offenbarung der göttlichen Wahrheit hielt. Es beſteht alſo ein tiefer Unterſchied zwiſchen den Prinzipien der chriſtlichen und zwiſchen denen der platoniſchen Erkenntnißlehre. —

Wir ſagten oben, daß der neuere Pantheismus von dem Platonismus in ſeiner Erkenntnißlehre zwar ſehr verſchieden ſei, bemerkten aber, daß zwiſchen beiden inſofern eine Art von Verwandtſchaft beſtehe, als beide Standpunkte die Wahrheit durch menſchliche Selbſthülfe erlangen zu können glaubten. Dieſe Verwandtſchaft des neuern Pantheismus mit dem alten Platonismus kommt aber daher, daß derſelbe aus dem Proteſtantismus und ſomit aus einer religiöſen Anſchauung hervorgegangen iſt, die mit der platoniſchen in Manchem übereinſtimmt, aber beſonders in der Auffaſſung von dem urſprünglichen Zuſtande der Menſchheit und von dem Sündenfalle. Der Proteſtantismus nimmt nämlich an, daß der Zuſtand der Vollkommenheit der erſten Menſchen ein ganz natürlicher geweſen ſei und daß darum als Folge des erſten Sündenfalles auch nicht ein Verluſt des übernatürlichen Gnadenſtandes, ſondern ein Verluſt und ein Ruin der höheren Naturkräfte eingetreten ſei. Dieſe Anſchauung des Proteſtantismus iſt aber dem Platonismus verwandt. Die urſprüngliche proteſtantiſche Rechtfertigungslehre nahm darum auch an, daß durch die Gnade der Erlöſung unſere Natur auf ganz mechaniſche, faſt phyſiſche Weiſe aus dem Ruin wiederhergeſtellt und ergänzt werde. Denn ſobald die Gnade nicht auf den freien ſittlichen Menſchen und nicht mit dieſem wirkt, iſt ihre Einwirkung einem phyſiſchen Prozeſſe gleich ähnlich jenem, wie Platon die urſprünglich vollkommene

Natur aus ihrer Zerrüttung durch Aufnahme der Ideen in die Seele wiederherstellen will.

Als darum später durch den protestantischen Rationalismus jene mechanische Rechtfertigungs- und Restaurationslehre in Mißachtung gekommen war, brach sich von selbst die Ansicht Bahn, der Mensch müsse aus sich selbst die Lücken und Gebrechen seiner Natur ausfüllen und den Ruin derselben auch auf natürlichem Wege wieder heilen. Lehrte also die protestantische Orthodoxie, in unserer Natur liege das Verderben und nicht darin, daß ein höheres Gnadenband zerrissen sei, so sagte der spätere Rationalismus folgerichtig, in uns allein liege auch die für solches Verderben nöthige Hülfe; ein blos in der Natur liegendes Gebrechen müsse auch durch die Natur wieder ausgestoßen werden; — die Natur müsse sich selbst helfen.

So brach sich denn auch in der Philosophie, welche dieser Richtung entsprach, die Ueberzeugung Bahn, der Mensch müsse sich selbst die Wahrheit, selbst das Heil suchen. Da man sich aber doch zu sehr an die Offenbarung gewöhnt hatte und sich von der Ueberzeugung, daß die Wahrheit etwas rein Geistiges und für das freie Glauben und Denken des Menschen Bestimmtes sei, nicht mehr losmachen konnte, so suchte man sie auch nicht mehr wie Platon in realen Ideen außerhalb des Menschen, nicht im göttlichen Kosmos, sondern in den Tiefen des Menschengeistes selbst, in welche bisher der Geist der göttlichen Offenbarung hinein geredet hatte. Der von der göttlichen Wahrheit durchdrungene Menschengeist setzte sich nun in der Philosophie selbst auf den Offenbarungsstuhl, um aus sich selbst das ersehnte Licht, das verlorene Glück zu schöpfen. Das ist es ja, was Hegel, der genialste Denker in dieser Richtung, als die Aufgabe der Philosophie hinstellte. An die Offenbarung gewöhnt, modificirte sich dieser neuere Gnosticismus dahin, die Wahrheit müsse aus dem innern Menschen, aus dem Geiste producirt werden, während der Platonismus sie aus den Erscheinungen und Offenbarungen des Weltalls, mittelst der Erinnerung zu reproduciren gesucht hatte.

Trotz des tiefen Unterschiedes, welcher so zwischen der christlichen und zwischen der platonischen Erkenntnißweise herrscht, hat doch die kirchliche Wissenschaft die Schriften Platon's auch in dieser Beziehung immer mit einer Art von Vorliebe behandelt. Denn Platon suchte ja die Wahrheit nur deßhalb in der philosophischen Erkenntniß, weil ihm

die höhere Offenbarung fehlte. Er war darum ohne Schuld, während alle Diejenigen, welche ſeine Prinzipien innerhalb des Chriſtenthums und gegenüber demſelben geltend zu machen, und angeſichts der geoffenbarten Wahrheit, die Philoſophie zur oberſten Wahrheitsquelle zu machen und auf den Thron zu erheben ſuchten, von der Kirche in ihre Schranken gewieſen wurden. [1]) —

§. 13. Platon's Ideenlehre.

Die in der neuern Philoſophie herrſchende Unterſcheidung von Subjectivität und Objectivität beſteht in der Philoſophie Platon's noch nicht. Der ganzen antiken Welt war der Begriff einer von der Objectivität losgelöſten Thätigkeit und Aeußerung des Geiſtes fremd. Wenn auch griechiſche Sophiſten behaupteten, der einzelne Menſch in ſeiner individuellen ſinnlichen Dispoſition beſtimme die Erkenntniß, der Dinge, oder „ſei das Maaß der Dinge", ſo hatte dies doch nur den Sinn, daß der Menſch die Dinge, ſo wie ſie ſinnlich auf ihn einwirken, auch in der Erkenntniß auffaſſe. Sie meinten damit aber nicht, daß der Menſch die Erkenntniß der Dinge, abgeſehen von ihnen ſelbſt, aus ſich ſchöpfe und conſtruire. Dieſer Subjectivismus des Denkens iſt Sache des neuern Pantheismus.

Am weiteſten iſt aber Platon, deſſen Geiſt das griechiſche Weſen in ſeiner vollkommenſten und edelſten Weiſe repräſentirte, von ſolchem Subjectivismus entfernt. Im Gegentheil geht die ganze Richtung ſeiner philoſophiſchen Erkenntniß darauf aus, das unveränderliche Weſen, das göttliche Sein in den Dingen, die ewige Wahrheit derſelben aufzufaſſen. Es war nun natürlich, daß ein ſo wiſſenſchaftlicher Geiſt dieſes Ewige nicht ohne eine wiſſenſchaftliche Bezeichnung laſſen konnte. Und da er das Ewige und Unvergängliche, als das mit dem Geiſte Erfaßbare, immer in ſeinem unterſchiedlichen Verhalten zum Sinnlichen

1) Den großen Nachtheil, welchen die gegen die geoffenbarte Wahrheit in die Schranken geführte platoniſche Philoſophie mit ſich brachte, finden wir trefflich geſchildert in den Diſſertationen zu den Werken des heil. Irenäus, in der Ausgabe von Migne Seite 50. §. 32., wo es heißt: E Christianis plurimi deinceps hujus philosophiae quae prae ceteris in pretio erat, ob affinitatem quam cum Scripturis habere videbatur, studio incumbentes, hanc pene cum Scripturis ipsis adaequare, et ad ejus magis quam ad illarum principia ratiocinationes suas exigere assueverunt.

und zur ſichtbaren Welt auffaßte, ſo benannte er daſſelbe auch mit einem Ausdrucke, der dieſes überſinnliche Schauen und Erkennen treffend bezeichnet — mit dem Ausdruck Idee (ἰδέα, εἶδος), gleichſam als das mit dem Geiſte erſchaubare und erfaßbare, centrale, ewige Weſen der ſichtbaren, ſinnlichen Welt.

Die Ideen ſind demnach die Manifeſtationen des göttlichen Seins, ſoweit ſich daſſelbe ausbreitet, ſowohl in der Vielheit der Erſcheinungen, als in der Seele. Denn auch die logiſchen Geſetze, nach welchen die Seele die Vielheit der Erſcheinungen einheitlich zuſammenfaßt, und zur Erkenntniß erhebt, ſind göttliche Geſetze wie die, welche in der äußeren Welt die Erſcheinungen unter den ewigen Geſetzen und Ideen zuſammenfaſſen. Die Ideen in der Seele des Menſchen, wie in der übrigen Welt, kommen aber aus derſelben göttlichen Ur- und Lichtquelle, aus welcher die Seele des Menſchen wie die Weltſeele gefloſſen iſt. Was ſich in den ſichtbaren Erſcheinungen der Welt offenbart, iſt nur das centrale Weſen der göttlichen Weltſeele, die ſich auch in den vielen Vorſtellungen der menſchlichen Vernunft als das Geſetz des Göttlichen geltend macht. Erkenntniß kann aber weder die erkennbare Welt, noch der erkennende Menſch allein erzeugen; ſie wird nur erzeugt, wenn die verwandten Bewegungen unſerer Seele auf die ihnen verwandten im Weltall treffen, wenn unſere begreifenden Ideen mit den begreifbaren Ideen im All zuſammentreffen, und beide Ideenkreiſe ſich durchdringen und gegenſeitig ergänzen. —

Von der Idee nun gibt Platon in der Republik X., 596a folgende Definition: [1]) „ſie ſei der eine Gattungsbegriff, unter welchem wir jegliches Viele, dem wir denſelben Namen beilegen, zuſammenzufaſſen gewohnt ſind.“ Eine ganz ähnliche Definition gibt er Theät. 204a. und Phädros 249b. An der letztern Stelle ſagt er [2]): „Der Menſch muß vermöge deſſen, was man Vernunftbegriff (Idee) nennt, welcher aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eines zuſammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen. Das iſt die Rückerinnerung an Jenes,

---

1) *Εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸ ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

2) *Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ᾽ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ᾽ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως· διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷς περ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.*

was einſt unſere Seele ſah, als ſie mit der Gottheit zog, und auf das, was ſie jetzt Sein nennen, herabblickte, und zu dem wahrhaft Seienden ſich erhob. Darum beſchwingt ſich mit Recht auch blos der Geiſt des Philoſophen, weil er mit ſeiner Erinnerung, ſoweit er es vermag, an Demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich iſt." (249 b.)

Phädros 247 b. u. c. nennt er die Ideen [1]) „das farbloſe, geſtaltloſe, untaſtbare Sein, welches nur zu ſchauen iſt, wenn die Vernunft die Seele leitet. Solche Ideen ſeien die Gerechtigkeit an ſich, die Beſonnenheit und die Erkenntniß, die nicht mit einem Werden verbunden, noch die, welche irgend eine verſchiedene und auf Verſchiedenes gerichtet iſt von dem, was wir jetzt Seiend nennen, ſondern die auf das wirklich ſeiende Sein (τὸ ὄντως ὄν) gerichtet iſt." Die Ideen ſind alſo nicht Producte des Denkens, ſondern reale Exiſtenzen, Manifeſtationen des Göttlichen in der äußern Welt und in der Seele.

Im Parmenides 132 b. wird die Anſicht, daß die Ideen bloße Gedanken ſeien, ausdrücklich zurückgewieſen [2]), da ja jeder Gedanke Gedanke eines Gegenſtandes ſein müſſe und nicht für ſich beſtehen könne." Es wird ſodann geſagt, daß ſie ihrem Weſen nach gewiſſermaßen Vorbilder der Natur und die anderen Gegenſtände ihnen ähnlich und ihre Nachbilder ſeien, und daß jenes Theilhaben des Andern an den Ideen Nichts ſei, als ein ihnen ähnlich ſein." Doch läßt er auch dieſe Anſicht nicht ganz gelten, vielmehr erſcheinen die Ideen ihm nicht blos als außer den Dingen ſtehende und von ihnen nachgeahmte Vorbilder, ſondern gewiſſermaßen als die Quellen des Seins, um welche die verſchiedenen Arten des Seins, die von ihnen ausfließen, ſich ordnen und ſo für das Denken begreifbar werden. Ihre Exiſtenz gründet darum auch nicht im Endlichen, ſondern im unvergänglichen Gebiete des ewigen Seins, von dem es Tim. 28—29 heißt, daß es die Urſache alles Gewordenen ſei, indem der letzte Grund alles Seins, der weltbildende Gott es ſelbſt zum Vorbilde für alles Gewordene genommen habe. Da aber, wie wir dort geſehen haben, die Bildung der Welt

---

1) *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται. — ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γενέσεις πρόσεστιν, οὐδ' ᾗ ἔστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὂ ἔστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.*

2) *Τί οὖν; φάναι, ἓν ἕκαστόν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; Ἀλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν.*

nach jenen Vorbildern als eine Emanation und nicht als ein Erſchaffen zu nehmen iſt, ſo erſcheinen die Ideen demgemäß als göttliche Kräfte in der Welt, aus welchen die engeren Kreiſe des Daſeins ausfließen, wie aus der Idee der Ideen der Geſammtkreis des Weltalls ausgefloſſen iſt. Wie es darum zwei Gattungen des Seins gibt, eine des ſichtbaren und eine des denkbaren, denen zwei Stufen des Erkennens entſprechen, das Meinen und das vernünftige Nachdenken, ſo gibt es außer den ſinnlichen Wahrnehmungen auch Ideen, die wir durch das dialektiſche Denken der Vernunft auffaſſen.

Er entwickelt dieſe Anſicht im Tim. (51. c.) in folgenden Sätzen:[1]) „Ich ſelbſt gebe alſo meine Stimme dahin ab, wenn Einſicht und richtiges Meinen zwei verſchiedene Gattungen bilden, dann gibt es dieſe durch unſere Sinne nicht wahrnehmbaren, nur dem Nachdenken zugänglichen Begriffe an ſich; unterſcheidet ſich aber der Anſicht Einiger zufolge richtiges Meinen und Einſicht in Nichts, dann müſſen wir Alles, was wir vermittelſt des Körpers wahrnehmen, für ganz zuverläſſig halten. Aber jene beiden (Einſicht und Meinen) ſind als ein zweifaches aufzuſtellen, da ſie abgeſondert entſtanden und von unähnlicher Beſchaffenheit ſind. Denn das Eine erzeugt ſich in uns durch Belehrung, das Andere durch Ueberredung; das Eine beruht auf richtigen Gründen, das Andere iſt unbegründet; das Eine iſt durch Ueberredung nicht zu erſchüttern, das Andre wechſelt durch ſie; für des Einen theilhaftig muß man jeden Menſchen erklären, für theilhaftig der Einſicht aber nur Götter und eine nicht zahlreiche Gattung von Menſchen. Da ſich das aber ſo verhält, ſo müſſen wir einräumen, der ſich ſelbſt gleiche Begriff (die Idee) ſei ein für ſich Beſtehendes, nicht Entſtandenes, Unvergängliches, welches weder von anderswoher etwas in ſich aufnimmt, noch in ein Anderes übergeht, ein Unſichtbares und auch durch

---

1) *εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἑοτον δύο γένη, παντάπαοιν εἶναι καθ' αἰτὰ ταῦτα, ἀναίοθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον εἰ δ' ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πανθ' ὁπόοα αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰςθανόμεθα, θετέον βεβαιότατα. δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται. καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγον, τὸ δὲ ἄλογον. καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν, καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰς δεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίοθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.*

die anderen Sinne nicht Wahrnehmbares, deſſen Betrachtung der Denkkraft anheimfiel."

Weil die Idee etwas an und für ſich Beſtehendes iſt, deſſen Exiſtenz und Weſen in den Dingen, welche an ihr Theil nehmen, und in welchen ſie ſich offenbart, nicht aufgeht, ſo iſt ſie auch in keiner Weiſe veränderlich, ſondern bleibt in Allem, was von ihr erfüllt iſt, ſtets daſſelbe. Platon führt dieſen Gedanken im Sympoſium 211a. b. an der Idee der Schönheit auf's Ausführlichſte durch. Weil die Idee aber ihrem Weſen nach ſo beſchaffen iſt, daß ſie weder zu- noch abnimmt, und die auf ihr baſirenden Erſcheinungen nach ihrem wahren unvergänglichen Weſen in ſich concentrirt, darum hat auch Alles, was nicht rein zufällig, ſondern irgendwie weſenhaft iſt, ſeine Idee. Auch das Kleinſte und Unbedeutendſte beruht auf einer ſolchen und iſt auf eine ſolche bezogen, wie Parmenides 130c bemerkt wird; denn nicht die Idee wird gering im Geringen, ſie bewahrt immer ihre eigene Exiſtenz. Das Geringe und Unbedeutende nimmt eben nur in geringer Weiſe an dem Weſen Theil, das in der Idee vollkommen real iſt.

Platon ſpricht republ. III. 402c. und ibid V. 476a. ſogar von Ideen des Böſen, des Ungerechten und des Unſchönen, welche ebenfalls den ihnen zugehörigen Erſcheinungen zu Grunde liegen. Es iſt dies ein neuer Beweis, daß er ſich von dem Dualismus, der in ſeiner Kosmologie hervortritt, auch in der Ideenlehre nicht frei zu halten vermochte, und daß ſeine Vorausſetzung der urſprünglichen ungewordenen Materie auch die Annahme materieller Prinzipien zur Folge hat. Doch alterirt dies ſeine Grundanſchauung, daß die Ideen die Manifeſtationen des Göttlichen ſeien, ihrem Weſen nach durchaus nicht, obgleich dieſer Dualismus die klare Conſequenz ſeines Syſtemes ſtört.

So ſind alſo die Ideen jene Kreiſe der göttlichen Lebensbewegungen im All, an welche ſich die verwandten dialektiſchen Bewegungen unſrer Seele anſchließen, und in denen ſie ſich das Göttliche aneignen und ſich in demſelben befeſtigen. Wir müſſen hier immer wieder auf Platon's Grundanſchauung von der Entſtehung des Menſchen und der ganzen Welt zurückweiſen, welche er als einen Sturz, als eine Lebensbewegung des Göttlichen und als ein Verſinken deſſelben in die Materie auffaßt. Allen körperlichen Erſcheinungen wohnt demgemäß das göttliche Seelenelement in niederem oder höherem Grade inne. Wie der reich gegliederte Körper des Menſchen die Eine Seele hat, welche ſich zum Körper als wirkliche Idee verhält, ſo wohnt auch allen übri-

gen Erſcheinungen des Kosmos ein göttliches Weſen inne, in dem ſie ihre Idee haben.

Die Ideen haben darum auch ihre Rangſtufen. Den niedrigeren Erſcheinungen wohnen auch niedere Ideen, den höheren dagegen höhere Ideen inne, und wo das Materielle überwiegt und den Erſcheinungen ſein Geſetz aufdrückt, treten dann ſogar in dualiſtiſcher Weiſe Ideen des Böſen hervor, wie wir geſehen haben. Auch die Pflanzen- und Thierwelt hat ihre Ideen; der menſchlichen Seele wohnen die Ideen des Erkennens, des Begehrens, des Muthes inne und im Erkennen die Idee der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit und Vielheit, der Gleichheit und Ungleichheit und alle anderen Begriffe, unter welche ſie ihre einzelnen Vorſtellungen zuſammenzufaſſen befähigt iſt. Das öffentliche Staatsleben iſt getragen von der Idee der Gerechtigkeit, die ſich in allen Geſetzen abzuſpiegeln ſtrebt, und die insbeſondere wieder in Beziehung auf den Krieg als die Idee der Tapferkeit, in Bezug auf das bürgerliche Leben als Idee der Beſonnenheit und Mäßigkeit hervortritt: gleichſam lauter kleinere Kreiſe, in welchen die menſchliche Seele, dieſe Grundidee des menſchlichen Denkens und Lebens, ſich in concentrirter Weiſe darlebt.

Die höheren Ideen, die durch die Menſchenſeele und durch den ganzen Kosmos verbreitet ſind, und als die höchſten Quellen des Seins erſcheinen, ſind die Ideen der Wahrheit, der Schönheit und vor Allem die Idee des Guten. In dieſen höchſten Ideen haben alle anderen Ideen ihren Gipfel- und Schlußpunkt.

Nach der Darſtellung des Phädros und des Sympoſion iſt es aber die Idee der Schönheit, deren glänzendes Weſen in der Menſchenſeele nach ihrem Sturze die lebendigſte Erinnerung zurückließ. Sie iſt es darum auch, an welcher ſich ihr Streben, nach einem höheren Leben zurückzukehren, zuerſt wieder entzünden muß. An die ſchönen Erſcheinungen in den Geſtalten und dann an die ſchönen Seelen muß ſich darum der philoſophiſche Geiſt vor Allem wenden, um in deren Betrachtung das Urſchöne wieder zu erfaſſen und für daſſelbe ſich zu begeiſtern. Der Aufgang aus der Höhle der Sinnlichkeit zum Sonnenhimmel der Wahrheit, öffnet ſich nur durch dieſe Idee[1]), deren Erſcheinungen wir durch den hellſten

1) Phädros 250c *Περὶ δὲ κάλλους, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναρ-*

unſerer Sinne wahrnehmen, und deren geiſtiger Glanz in uns zuerſt wieder die Liebe zu dem erweckt, was über der Sinnlichkeit liegt. Die Idee des Schönen iſt alſo eine göttliche Kraft und Energie, welche die menſchliche Seele aus der Sinnlichkeit aufwärts zieht und mit jenem göttlichen[1]) Wahnſinn des edleren Eros erfüllt, ohne welchen nie etwas Großes erreicht wird und ohne welchen der Menſch ſeine Flügelkraft nie in die Sphäre des Göttlichen erheben kann. Sie bildet ſonach die Brücke aus dem ſinnlichen in's göttliche Sein.

Sie offenbart ſich in den reinſten edelſten Formen des Sinnlichen, iſt aber ſelbſt eine unkörperliche Weſenheit und zieht den Blick des Menſchen von der körperlichen Erſcheinung hinüber ins Reich der göttlichen Weſenheiten.

Und wie die Idee der Schönheit vom Anblicke der Erſcheinung zum Schauen des göttlichen Weſens, ſo führt die Idee der Wahrheit von der Erkenntniß der wandelbaren Exiſtenzen, zur Erkenntniß der weſenhaften, unwandelbaren Exiſtenz des Göttlichen. Denn das Wahre iſt nur das wirklich Seiende (*τὸ ὄντως ὄν*). In Allem, was da iſt und irgend Weſenheit hat, werden wir erinnert an die wahre Weſenheit. Wie darum alle Gattungen des Seienden, jede für ſich, kleinere Ideenkreiſe haben, in denen ſie ſich concentriren, ſo gibt es eine Idee des Seienden und der Wahrheit überhaupt. Und wer dieſe Idee nicht erfaßt, wer nicht begriffen hat, was das Sein und die Wahrheit an ſich iſt, die allem einzelnen Seienden und Wahren zu Grunde liegt, der erkennt Nichts richtig, Nichts in ſeinem wahren Weſen, da jedes einzelne Weſen nur dann richtig erkannt werden kann, wenn ſein Verhältniß zum Grundweſen und zur Grundwahrheit richtig erkannt und beſtimmt iſt. Gerade deßhalb fallen auch bei Platon die Ideen der Wahrheit und des Seins zuſammen, weil die Wahrheit nur in der Auffaſſung des Seins beſteht, wie es in allen Dingen und wie es in ſich ſelbſt iſt. — Entzündet darum die Idee der Schönheit des Menſchen Seele für das Schauen des höheren Seins, ſo befeſtigt ſie die Idee der Wahrheit dauernd und wirkſam in dem höheren göttlichen Sein. Sollen wir zur Erklärung dieſes Verhältniſſes ein Bild an-

---

γέπτατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται.

1) Phädros 265 a *μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν Ἔρωτα.*

wenden, ſo verhält ſich die Idee der Wahrheit, die der Menſch ergreift, zur Idee der Schönheit, die ihn ergreift und ſeinen Blick aufwärts zieht, wie der Lichtglanz des Himmels, der unſer ſinnliches Auge zum Anblick der Geſtirne und ihrer Schönheit hinaufzieht, ſich zu den Umläufen, zu den Bewegungen und zu den Geſetzen des Himmels verhält, auf welche ſich der denkende Geiſt nach jenem Anblicke richtet. Denn ebenſo zieht auch die Idee der Wahrheit unſern Geiſt tief in die Erforſchung der Natur des Alls hinein und läßt ihn nicht ruhen und nicht befriedigt ſein, bis er daſſelbe durchdrungen hat.

Die höchſte, alle anderen Ideen und ſelbſt die der Wahrheit und der Schönheit überragende Idee, iſt aber die des Guten. Nichts Schönes, nichts Wahres und Seiendes gibt es, was nicht an der Idee des Guten Theil hätte und von ihr herſtammte. Alles, was iſt und was erſcheint, hat die Schönheit ſeiner Erſcheinung, hat den Grad ſeines Seins vom Guten. Das Gute iſt darum der centralſte und univerſalſte Begriff des Göttlichen. Wer dieſe Idee erfaßt hat, ſteht auf der Höhe aller Ideen und hat das eigentliche Weſen der Welt begriffen und den Grund von Allem erkannt. Wie ſehr aber Platon die Idee des Guten für das eigentliche Weſen des Göttlichen anſah, erhellt aus dem ſchönen Satze Theat. 176a., wo er ſagt,[1] „es müſſe zwar ein Böſes als Gegenſatz des Guten geben; dieſes Böſe könne aber durchaus nicht ſeinen Sitz unter den Göttern haben, ſondern es hafte nothwendig an der ſterblichen Natur und an dieſer Erde, darum ſollen wir auch ſo ſchnell wie möglich von hinnen nach dorthin zu entfliehen ſtreben.[2] Dieſes Entfliehen erfolgt aber durch die möglichſte Annäherung an Gott, dieſe Annäherung aber dadurch, daß das Gute und Fromme mit Ueberlegung geſchehe.“ Nur in der Erfaſſung des Guten iſt alſo die Annäherung an Gott, das höchſte Weſen, möglich. Im Guten zeigt ſich uns Gott alſo in ſeinem eigentlichſten Weſen, indem die Idee des Guten die Quelle von Allem iſt.

Dieſe platoniſche Ideen-Welt läßt ſich auch mit der geiſtigen Welt der göttlichen Offenbarung, die uns Chriſtus erſchloſſen hat, vergleichen.

---

1) *ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη. οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τίνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα.*

2) Auch dieſer Satz beſtätigt es wieder, daß Platon's Pantheismus von Spuren des Dualismus durchzogen iſt.

Dieſer Vergleich liegt um ſo näher, und iſt um ſo revelanter, als Platon's Ideen-Welt gerade die Bedürfniſſe ſtillen ſollte, welche die chriſtliche Offenbarung wirklich geſtillt hat. Stellen wir aber den Vergleich wirklich an, ſo verhalten ſich die Ideen Platon's zu den Erſcheinungen und zu dem ſinnlichen Daſein, wie ſich in der Welt der chriſtlichen Offenbarung die Dogmen zu den Wahrheiten und Gedanken verhalten, die aus ihnen abgeleitet und in ihnen, dem Weſen nach, eingeſchloſſen ſind. Das ganze chriſtliche Bewußtſein und Leben in ſeiner reichſten Entfaltung iſt ja ein Abbild der Dogmen, welche das unzerſtörliche und unveränderliche Weſen der chriſtlichen Offenbarung ausmachen. Wie die platoniſchen Ideen die ganze reale Welt des Kosmos von ihrer niederſten Stufe bis zur höchſten erfüllen und umfaſſen, ſo gehen auch die chriſtlichen Dogmen bis auf die unterſten Stufen des chriſtlichen Denkens und Lebens herab und ſteigen bis hinauf, wo ſie ſich auf jene heilige Dreieinigkeit ſelbſt beziehen, in der alle Wahrheit gipfelt und von der ihr unveränderliches Weſen ausſtrömt.

Wie nach der Anſicht Platon's keine Idee durch irgend eine Erſcheinung, ſo kann im Gebiete des chriſtlichen Geiſteslebens kein Dogma in irgend einen Gedanken, in irgend ein Gefühl aufgelöſt und zerſetzt werden. Wie die Ideen die Weſensquellen[1]) bilden, in denen jede einzelne Exiſtenz ihren unverwüſtlichen Grund und Boden hat, ſo haben in den chriſtlichen Dogmen alle Gedanken und Gefühle, die ſich in der Geſchichte des Chriſtenthums aus denſelben entwickeln, ihre ſtets unerſchöpfliche Quelle weſenhafter, göttlicher Wahrheit.

So ſehr aber die Ideen, im Sinne Platon's genommen, zu der realen Welt ein ähnliches Verhältniß haben, wie die chriſtlichen Dogmen zur chriſtlichen Gedanken- und Geiſteswelt, ſo tief iſt doch auch auf der andern Seite der Unterſchied in dieſem beiderſeitigen Verhältniſſe. Platon ſah ſeine Ideen für weſenhaft Göttliches, für göttliche Subſtanzen an, während die chriſtlichen Dogmen nur Offenbarungen göttlicher Wahrheiten ſind. Darin liegt wieder das heidniſche Weſen, das Platon gar nie abzuſtreifen vermag, und das allen ſeinen Gedanken wie ein trüber Schatten anhängt. Immer und immer kehrt die Anſchauung wieder, daß das Göttliche ſich nicht in freier Liebe gebe, ſondern in der Form der Ideen im Körper gefangen ſei und, ſtatt uns zu erlöſen, durch die es aufhellende dialektiſche For-

1) *Αἱ πηγαί* wurden ſie deßhalb auch von den Neuplatonikern genannt.

ſchung vielmehr von uns erlöſt und aus dieſer ſinnlichen Verhüllung herausgehoben werden müſſe.

Während darum die chriſtlichen Dogmen auch dem einfachſten ungebildetſten Menſchen ihre Wahrheit leicht erſchließen, da ſie nicht das in den Erſcheinungen gefangene göttliche Weſen, ſondern das redende Wort der göttlichen Liebe ſelbſt ſind, ſind die Ideen Platon's nur den Wenigen zugänglich, welche mit hinlänglicher natürlicher Begabung, mit ausreichender dialektiſcher Bildung ausgerüſtet ſind, aber auch dieſen nur nach langer Anſtrengung, und auch dann bleiben ſie doch immer noch das nämliche kalte herz- und liebloſe Weſen, das wohl glänzend in der Vorſtellung daſteht, aber durchaus nicht das gewährt, was es verheißt.

Das iſt eben das pantheiſtiſche Weſen in Platon's Philoſophie, in der das Göttliche in die Erſcheinungen herabgeſunken und darum auch in ſeinem eigenen Werth getrübt erſcheint. Findet ja doch in der antiken Götterlehre ganz daſſelbe ſtatt. Denn was Platon's Ideen für das philoſophiſche Denken, das ſind die einzelnen griechiſchen Göttergeſtalten für das griechiſche Leben und deſſen religiöſe Vorſtellungen. Die platoniſche Ideenwelt war nur die geiſtig aufgefaßte Götterwelt.[1]) Die einzelnen Götter waren ja nur Individualiſirungen des Göttlichen, wie es ſich in den Kräften der Natur, des ſittlichen und intellektuellen Lebens offenbarte. Für jeden Kreis des Naturlebens, wie für jede Beziehung des ſittlichen Lebens hatte der Grieche ſeinen Gott, wie Platon ſeine Ideen. Und wie alle anderen Götter, Pallas Athene die kluge, und Venus Urania die in himmliſcher Schönheit ſtrahlende, Liebe zum Göttlichen einflößende, und Zeus der lebenſpendende, gute überragte, ſo überragten alle Ideen Platon's die des Guten, die der Schönheit und die der Wahrheit.

Das Reich der Götter war aber ſo geordnet, daß jeder Gott in ſeinem Kreiſe Herr war, aber dennoch höhere Götter über ſich hatte bis zu Zeus hinauf, der, obgleich über allen anderen Göttern ſtehend, doch

---

1) Ganz dieſelbe Anſicht wird in den Diſſertationen zu Irenaeus I. Art. I. S. 86, Nr. 63 ausgeſprochen. Und auch der Neuplatoniker Proklus hegt dieſelbe, wenn er lib. I. Platonic. theol. cap. 24 ſagt: *Πολλαχοῦ δὲ ὁ Πλάτων καὶ τὰ μετέχοντα τῶν θεῶν, τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀποσέμνει, καὶ θεοὺς ἐπονομάζει.* Proklus wollte damit nichts Anderes ſagen, als daß Platon die Namen „Götter" und „Ideen" in ganz identiſchem Sinne gebrauche.

ſelbſt wieder vom Schickſale beherrſcht wurde.[1]) Ganz dieſelbe *ariſtokratiſche Ordnung* herrſcht in Platon's Ideenwelt, indem immer die niederen von den höheren und in concentriſcher Weiſe alle von den höchſten Ideen des Guten umſchloſſen werden.[2]) Wie ſehr aber ſo das Göttliche als ſich ſelbſt entfremdet aufgefaßt wurde, leuchtet in die Augen. In keiner der Ideen war *das Göttliche* erfaßt, wenn auch in jeder Göttliches erfaßbar war. Ebenſo konnte der Grieche ſich wohl *einen Gott* zum Freunde machen, aber damit hatte er noch lange nicht die *Gottheit* ſelbſt für ſich. Die ganze Götterreihe bis zum olympiſchen Zeus hinauf mußte er ſich geneigt machen — und ſelbſt dann war er noch nicht am Ziele! Denn wenn Zeus ſelbſt zwar wohl über den anderen Göttern ſteht, aber doch wie jeder andere Gott nur in ſeinem Kreiſe herrſcht, ſo daß ihm nicht einmal der Lebenskreis der ihm untergeordneten Götter zugehört, wie wäre es dann einem Sterblichen möglich geweſen, dieſe ganze Gottheit als Eine Macht, als Eine Weſenheit zu erfaſſen? So ſehr alſo der Grieche das Göttliche in ſeine nächſten Lebensverhältniſſe herabgezogen und ſo ſehr er den Begriff deſſelben für alle ſeine beſonderen Bedürfniſſe und Verhältniſſe zurechtgelegt hatte, er hatte ſich gerade deßhalb immer mehr *von Gott ſelbſt* entfernt. Die einzelnen Göttergeſtalten, in denen der Begriff Gottes ſich ſelbſt ſo ſehr entfremdet war, konnten unmöglich das Verlangen des Menſchen nach Gott ſtillen. Ebenſo wenig iſt aber die von Platon in der Erkenntniß der geſammten Ideenwelt verheißene *Wahrheit* für den einzelnen Menſchen erfaßbar.

Denn wie kann der Menſch, der doch ſelbſt nur ein Ausfluß der Idee des Guten iſt, dieſe ſelbſt an Fähigkeit und an umfaſſender Kraft überragen? Und doch müßte er dieſes, wenn er Platon's Aufgabe der Philoſophie löſen und alle Ideen, auch die des Guten mit inbegriffen, aufzufaſſen fähig ſein ſollte. Der Menſch müßte alſo, um in ſeinem dialektiſchen Erkennen zum verheißenen Vollbeſitz der Wahrheit zu ge-

---

1) Ficinus theilt darum, nach der von Platon im Kritikos entwickelten Anſicht, daß die Erde anfangs durch das Loos unter die verſchiedenen Götter getheilt geweſen ſei, das Reich der Götter in ein überhimmliſches, in ein himmliſches und in ein unterhimmliſches ein; wie nun die irdiſchen die Erde, ſo mußten die himmliſchen und die überhimmliſchen Götter die verſchiedenen Theile des Himmels und des überhimmliſchen Ortes regieren.

2) Dieſelbe Auffaſſung der platoniſchen Ideenlehre finden wir bei Ariſtoteles (Met. I, 6.), welcher ſagt: „Die Ideen ſind Urſache der Weſenheit für die anderen Dinge, für die Ideen aber iſt es das Eins.“ — Vgl. Zeller platon. Studien. S. 231.

langen, alle Ideen ohne Ausnahme begreifen und ſo das Göttliche in ſeinem Erkennen zu einer innigern Vereinigung bringen, als es in der Wirklichkeit außer demſelben hat.

Zu ſolchen Undenkbarkeiten würde Platon's Vorſtellung von der Welt der Ideen führen, wenn wir damit Ernſt machen wollten. So großartig ſich dieſelbe darſtellt, ſo viel Wahres und Schönes in ihr liegt, ſo viel Lichtblicke ſie bei einem Vergleiche mit der chriſtlichen Offenbarungswahrheit bietet, ſie iſt nicht die Wahrheit, ſie iſt nur eine reiche Entfaltung ſchöner menſchlicher Ahnungen, die aber auch ſo noch hohen Werth beſitzen.

Wie dem griechiſchen Götterglauben, der für alle Naturkreiſe ſeine beſonderen Götter hatte, die richtige Erkenntniß zu Grunde lag, daß Gott überall walte und lebe und ſeine Vorſehung ausübe, ſo lag auch der platoniſchen Ideenlehre eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Von jener tiefen Sehnſucht des Heidenthums nach der Wahrheit erfüllt, welche er im Menſchlichen und Vergänglichen nicht zu finden wußte, und welche ihm auch nicht durch die perſönliche Offenbarung Gottes geboten war, ſuchte er dieſelbe in der Natur; dieſe war ihm der lebendige Gott, in welchem er das Weſen und die Wahrheit Gottes erſchöpft glaubte. Aus der Natur bildete er ſich darum ſeine Dogmen für das ethiſche und für das intellektuelle Leben und theilt darin den Irrthum des alten Götterglaubens in verfeinerter Form. Wie jener ſtatt des göttlichen Waltens, ſtatt der göttlichen Vorſehung, in der Natur weſenhaft göttliche Kräfte verehrte, auf ganz ähnliche, pantheiſtiſche und polytheiſtiſche Weiſe erkannte Platon in ſeinen Ideen Concentrationen des weſenhaft Göttlichen und Wahren, ſtatt menſchliche Begriffe von göttlichen Eigenſchaften, die ſich in ſeinen Werken offenbaren. In der Erkenntniß der Ideen ſollte der Menſch die Wahrheit beſitzen, durch die Gott ſelbſt die Wahrheit iſt.

Es iſt dies eine Anſchauung, welche der Proteſtantismus in jenem anderen Gebiete wieder zur Anwendung brachte, wenn er die Rechtfertigung des Menſchen in den Beſitz jener Gerechtigkeit ſetzt, mit welcher Gott ſelbſt gerecht iſt, nicht jener, mit welcher er uns zu Gerechten macht. Es hängt dies mit der oben ſchon erwähnten proteſtantiſchen Lehre vom Sündenfalle zuſammen, in welcher derſelbe mit Platon bis auf einen gewiſſen Grad übereinſtimmt.

Jetzt, nachdem wir die Ideen Platon's in ihrer wahren Bedeutung kennen gelernt haben, ſehen wir auch ein, warum er im Parmeni-

des die Anſicht zurückweiſt, daß ſie bloße Gedanken ſeien, und warum er auch die entgegengeſetzte Meinung verwirft, daß ſie in die an ihnen theilnehmenden Dinge zertheilt ſeien.[1]) Die Idee iſt nicht ein bloßes Gedankending, ſie iſt auch nicht die Summe der Kräfte in den Dingen, ſie ſteht höher, ſie iſt göttliches Urbild, aber doch ſteht ſie nicht außerhalb der Dinge (Parm. 132—134); denn wäre dies der Fall, ſo könnten wir ſie ja nicht in den Dingen erkennen. Sie iſt alſo, wie wir geſehen haben, das göttliche Weſen, das den Dingen innewohnt und das ſich in ihnen offenbart, aber ſelbſt unvergänglich und von den Dingen unabhängig bleibt, ſo vergänglich ſie auch ſind und ſo abhängig ſie von ihr ſind.

Was wir nach unſeren heutigen Begriffen Idee nennen, iſt durchaus nicht das, was Platon mit dieſem Namen bezeichnete. Wir ſehen ſie wohl als von Gott geordnete *Verhältniſſe* in den Dingen, aber nicht als *das Göttliche in den Dingen* an, wie Platon. Wenn man darum Platon's Ideen richtig verſtehen will, muß man unverrückt im Auge behalten, daß der Grieche und Heide immer Grieche und Heide bleibt, wenn er auch zu jener Erhabenheit des Gedankenſchwunges gekommen iſt, wie Platon, ja daß er dann in geſteigerter Weiſe ſein griechiſches Weſen kundgibt. Am meiſten würde aber derjenige irren, welcher in die platoniſche Philoſophie unſere Unterſcheidung von Ideal- und Realwelt übertragen wollte. Für Platon gibt es nur *eine Realwelt*, die ſich aber in zwei große Gebiete theilt, in das *der erkennbaren Idee* und in das der *ſichtbaren Erſcheinung*. Ja, die *Idee* iſt ihm eigentlich das wahrhaft Reale, ſie bildet das Gebiet der höheren Realität, des göttlichen Grundes und Inhaltes aller Dinge.

Durchaus haltlos iſt auch die oft gehörte Behauptung, die chriſtliche Lehre habe Manches aus Platon's Ideen in ſich aufgenommen und ſich dadurch bereichert. Denn ſo viel Wahres darin liegt, daß Platon in ſeinen Ideen das ganze Weltall mit ſeiner Ordnung auf Gott zurückbezieht, ſo unwahr und der chriſtlichen Lehre fremd iſt die pantheiſtiſche Form dieſer Beziehung. Und inſofern gibt es Nichts, was ſich zu der chriſtlichen Lehre heterogener verhalten könnte, als Platon's Auffaſſung der Ideen. Die ſchönen Gedanken, welche er an ſeine Ideenlehre anknüpft und um derentwillen wir ſie oben mit den chriſtlichen Dogmen verglichen haben, ſind nur ein Beweis, welche Be-

1) Parmenides 131c.

deutung Platon's Ideenlehre im Lichte der christlichen Wahrheit haben kann, aber nicht ein Beweis ihrer Verwandtschaft mit dem Christenthum. Wohl lernten die Kirchenväter an der schönen Form und an dem schönen Gedankengang, in welchem Platon seine Ideen und Wahrheiten darstellte, die göttliche Wahrheit des Christenthums in der rechten Form behandeln. Denn da im Christenthum die Wahrheit wirklich ist, welche Platon in den Ideen suchte, so war es natürlich, daß die Kirchenväter sich so viel als möglich an jene wissenschaftliche Form anzulehnen suchten, in der Platon die vermeintliche Wahrheit so schön gepflegt und ausgebildet hatte.

Haben ja auch die christlichen Baumeister und Bildhauer von den antiken Künstlern Wohnungen des lebendigen Gottes aufbauen und Bilder zur Verehrung Gottes und seiner Heiligen gestalten gelernt. Was zur Verherrlichung des heidnischen Irrthums gedient hatte, mußte im Christenthum der Wahrheit dienen, ohne daß von dem Irrthume selbst etwas in die Wahrheit kam. Das Werk des Gott ebenbildlichen Menschengeistes durfte nur die wahre Richtung erlangen, so war es ebensosehr Eigenthum der Wahrheit, wie vorher der Unwahrheit. Als die Kirchenväter aus der Schule der platonischen Philosophie, mit deren dialektischer Fertigkeit ausgerüstet, heraustraten, um die christliche Wahrheit geistig zu bebauen, haben sie derselben den Cultus des menschlichen Talentes zugewendet, der ihr gebührte, und der vorher nur deßwegen dem Irrthum zugewendet war, weil derselbe sich in der Menschheit die Stelle der göttlichen Wahrheit und die dieser gebührende Huldigung angemaßt hatte.

Das Christenthum hat also, indem es die platonische Philosophie als brauchbares Gefäß für die Erkenntniß der Wahrheit benützte, durchaus nicht Platon's Ideen in sich aufgenommen; denn diese sind und können nur Eigenthum einer Anschauung sein, wie die heidnisch-griechische war, und können nur so lange bestehen, als diese bestand.

Die Philosophen sprechen ja nicht aus, was sie erfunden haben, wenn sie wahrhaft Philosophen sind; sie sprechen aus, was sie in dem Leben ihres Volkes, ihrer Zeit finden. Und so lange das Leben selbst noch frisch und kräftig wächst, so lange es noch auf dem Wege seiner Entwickelung begriffen ist, so lange wird es philosophisch nicht ausgesprochen. Ist aber diese Reife da, hat sich das Leben in irgend einer Phase nach allen Seiten hin entfaltet, dann tritt jedesmal der reiche,

helle Geiſt eines Forſchers auf, es darzuſtellen und ihm ſeine wiſſenſchaftliche Form und Conſtruction zu geben.

So hat Platon dem Pantheismus und Polytheismus Griechenlands, der zu ſeiner Zeit bis zum Abfallen reif war, in ſeiner Ideenlehre den wiſſenſchaftlichen Ausdruck gegeben. Es iſt der Inhalt des Griechenthums mit ſeinem Heidenthum, was in Platon's Philoſophie hervortritt, und was darum auch nur dem griechiſchen Geiſte angehört und mit demſelben ſofort ſeine eigentliche Bedeutung verloren hat. Ja ſchon von Ariſtoteles wird die Ideenlehre eigentlich nicht mehr anerkannt. Mit Platon's Philoſophie war die Anſchauung des alten, engeren Griechenlands zum Abſchluſſe gekommen. Wie Alexander der Große die Univerſal-Monarchie des erweiterten Griechenlands gründete, ſo baute ſein Lehrer Ariſtoteles eine univerſale Wiſſenſchaft des kosmopolitiſchen Griechenthums auf, welche darum auch nicht mehr im Griechenthume ſelbſt, ſondern erſt im Chriſtenthume zur Geltung kam, nachdem deſſen univerſale Wahrheit das Bedürfniß nach einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Form geweckt hatte. Platon's Ideenlehre iſt darum dem griechiſchen Weſen viel eigenthümlicher als die Philoſophie des Ariſtoteles. Inhalt und Form derſelben ſind aus dem innerſten Weſen des griechiſchen Geiſtes herausgeboren.

Die tiefe Bedeutung der platoniſchen Ideenlehre wurde von den chriſtlichen Kirchenvätern und Lehrern durchaus nicht überſehen. Wir erinnern uns noch aus unſerer obigen Darſtellung, wie ſehr ſich Juſtinus der Martyrer von der Betrachtung ihres überſinnlichen und unkörperlichen Weſens gehoben und begeiſtert fühlte; wir erinnern uns auch, wie Origenes in den Lichtfunken der platoniſchen Ideen, welche den erkennenden Geiſt entzünden ſollten, ein ahnungsvolles Bild jenes höheren Gnadenlichtes erkannte, in deſſen Glanz uns die göttliche Wahrheit aufgegangen iſt.

Am tiefſinnigſten und gründlichſten unter allen Vätern hat aber Auguſtinus Platon's Lehre von den Ideen aufgefaßt. Er hat den in derſelben liegenden wahren Gedanken zur wirklichen Wahrheit, das in ihnen nur theilweiſe richtig gefaßte Verhältniß Gottes zum Geſchöpfe und unſerer Erkenntniß zu Gott, zur vollkommenen Klarheit der chriſtlichen Erkenntniß geführt. Er gibt der Erkenntniß der Ideen darum auch eine univerſale Bedeutung. Dieſelbe ſei, ſagt er, ſchon vor Platon und auch bei anderen Völkern als dem griechiſchen vorhanden geweſen, wenn auch Platon

zuerſt dieſen Namen gebraucht habe.[1]) Denn ohne die Erkenntniß der Ideen iſt nach ſeiner Anſicht gar keine andere Erkenntniß möglich; für ſo wichtig hält er dieſelbe.[2])

Und da er alle wahrhafte Erkenntniß auf die Erfaſſung der Ideen baſirt fand, ſo hielt er auch die Ideenlehre durch Platon nicht für immer abgeſchloſſen. Mit der durch das Chriſtenthum gebotenen alle heidniſche und natürliche Wiſſenſchaft weit überragenden Erkenntniß war ihm die Vorausſetzung, daß in dieſer chriſtlichen Erkenntniß auch eine tiefere Durchdringung der Ideenlehre geboten ſei, ganz natürlich. Daraus erklärt es ſich auch, warum er die Ideen, als ob ſich das von ſelbſt verſtünde, ſofort in der durch die chriſtliche Welt- und Gottesanſchauung vertieften Weiſe auffaßte. Sie ſind ihm die im göttlichen Wiſſen ruhenden, unveränderlichen, ewigen Gründe und Urbilder der veränderlichen zeitlichen Dinge.[3])

Wir ſehen, Auguſtinus ſchafft formell nicht eine neue Ideenlehre, er erhebt aber die alte platoniſche zu der hohen Bedeutung der chriſtlichen Wahrheit; er macht ſie zur chriſtlichen, indem er ſie aus dem polytheiſtiſchen und pantheiſtiſchen Standpunkte Platon's in das Licht der chriſtlichen Offenbarung herüberverſetzt. Er hat damit das natürlich Menſchliche und wirklich Berechtigte an der platoniſchen Ideenlehre gerettet, und, des heidniſchen Irrthums entkleidet, im Feuer ſeiner gläubigen Vernunft geläutert. Er verhielt ſich alſo in dieſem Punkte zur Ideenlehre Platon's, wie das Chriſtenthum und die Kirche ſich im Ganzen zum Heidenthum verhielt. Auguſtinus ſchöpfte alſo aus Platon auch hier nichts Chriſtliches, im Gegentheil, er goß, ſoweit es ging, in deſſen Gedankenformen die chriſtliche Wahrheit und machte ſo dem Chriſtenthume dienſtbar, was er natürlich Gutes und Wahres in Platon gefunden hatte.

Die Ideen ſind ihm nichts unperſönlich Göttliches, ſind ihm nicht

---

1) August. de divers. quaest. XLVI. de ideis. 1.

2) ibid. Tanta in eis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.

3) l. l. 2. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et quum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod interire potest, et omne quod oritur et interit.

ein Hineinverwachsensein Gottes in die Creatur, sie sind ihm die göttliche Wesenheit, das göttliche Wissen selbst, insofern dasselbe der schöpferische Grund von Allem ist. Sie sind also die in Gott selbst ruhende Ordnung und Weisheit, in welcher er Alles geschaffen hat und das Geschaffene erhält.[1]) Und da diese Ordnung in allen einzelnen Wesensgattungen sich in eigenthümlicher Weise offenbart, und es die Würde Gottes nicht zuläßt, anzunehmen, er habe in etwas Anderem außerhalb seiner selbst den Grund zu dieser verschiedenartigen Ordnung gefunden, so ist es vernunftnothwendig, daß Gott für Alles in sich die ewigen Gründe und Ideen besitze.[2])

Und eben weil sie in Gott sind und in seinem Wesen ruhen und seine Wirksamkeit in der Schöpfung bezeichnen, darum sind sie auch ewig und unveränderlich und in sich wahr, und Alles, was ist, ist nur durch Theilnahme an ihrem Sein und Wesen. Erfaßbar aber sind sie nur durch die Vernunft der Seele, das edelste Wesen der Schöpfung, und auch von ihr nur, wenn sie lauter ist und sich an Gott anschließt und von seiner Liebe umschlungen, jenes höhere Licht in sich aufnimmt, das von Gott kommt, und in dessen Schauen sie selig ist.[3]) Wie schön hat hier Augustinus das Wahre an der platonischen Ideenlehre im Lichte des Christenthums aufgehellt, wie sehr hat er dasselbe durch den Inhalt des Christenthums bereichert und durch die Weihe desselben geheiligt!

---

1) Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est quaecunque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? —

2) Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quomodo est.

3) Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima.

Dieſe Auffaſſung der Ideenlehre iſt ſo weſentlich Eigenthum des Chriſtenthums, daß ſie mit zu deſſen Grundanſchauungen gehört und ſich darum auch bei allen wahrhaft chriſtlichen und tieferen Forſchern wieder findet.

So treffen wir ſie denn bei dem hl. Thomas von Aquin wieder. „Da die Welt", ſagt er, „nicht durch Zufall geworden, ſondern durch Gottes Intellect geſchaffen ſei, ſo müſſe es auch von den Dingen im Geiſte Gottes ewige Urbilder geben, nach denen ſie geſchaffen ſeien, und das ſeien die Ideen.[1]) Und da Gott nach ſeinem ewigen Weſen das Urbild für alle Dinge ſei, ſo ſei die Idee in Gott nichts anderes als ſein Weſen.[2]) Doch iſt die Idee nicht das göttliche Weſen an und für ſich betrachtet, ſondern wie es ſich als Urbild der Dinge zu dieſen verhält, und wie es als der unumſchränkte Grund von Allem, von den einzelnen Dingen in beſchränkter Weiſe nachgebildet wird."[3])

Wir ſehen, der hl. Thomas bleibt, inſofern er die Idee nicht als unperſönliches Göttliches auffaßt, durchaus frei von der pantheiſtiſchen Vorſtellung, die Platon mit ſeiner Ideenlehre verband. Der hl. Thomas gründet ſie ebenfalls auf das in der Offenbarung richtig erkannte Verhältniß Gottes zur Welt. Eben ſo fern bleibt er aber auch von dem platoniſchen Pantheismus, inſoweit er die Ideen als Erkenntniß-Prinzip auffaßt; denn inſofern gelten ihm dieſelben nicht als etwas Göttliches in uns, ſondern nur als die denkende Darſtellung oder Offenbarung Gottes

---

1) Summa theologica, P. I. quaest. XV., Art. I. conclusio: Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

2) l. l. dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

3) ibid. Art. II. concl. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliqnem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeqne autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae.

in der Welt, welche auf die in ihm ruhende Idee gegründet ist.[1]) Wie Augustinus die Seele nicht durch ein eigenes, göttliches Wesen befähigt sieht, die Idee zu erfassen, sondern nur durch die ihr vom Schöpfer verliehene Vernunft und nur indem sie sich in sein Licht erheben läßt, so sieht auch der heil. Thomas die Idee in der Seele des Menschen nicht als ein aus ihrem eigenen göttlichen Wesen heraufstrahlendes Licht an, sondern hält sie nur für den durch das anerschaffene Erkenntnißvermögen gewonnenen Reflex der Offenbarung Gottes in der Welt und in seinem Wort. —

In der Auffassung des heil. Thomas und des heil. Augustin ist also die Ideenlehre Platon's zur Wahrheit geworden und zu jener Blüthe aufgegangen, zu welcher alle richtigen Ahnungen und Gedanken des Heidenthums im Christenthume gelangt sind. Die Idee ist auch in dieser christlichen Auffassung der Grund unserer intellectuellen Verbindung mit Gott, weil in der Idee, nach welcher die Welt von Gott geschaffen ist, der Grund liegt, daß wir aus der Welt Gott und die in ihm ruhende Wahrheit erkennen.

Ganz abweichend von dieser christlichen Auffassung der Idee, aber auch mit der platonischen Darstellung derselben nicht übereinstimmend, ist die Bedeutung, welche die neuere Philosophie den Ideen zu geben suchte. Wie diese neuere Philosophie in Allem, was sie denkt, und speculirt, nicht auf dem Standpunkt der geschichtlichen Wahrheit, weder der heidnischen noch der christlichen steht, sondern sich ihre Begriffe und Definitionen immer aus den theoretischen Voraussetzungen des jedesmaligen Systemes bildet, so auch insbesondere ihre Auffassung der Idee. Kant z. B. sagt, „er verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden könne."[2]) Damit hat dieser tiefdenkende Philosoph das richtige Verständniß der Ideen, für das er sonst so sehr eifert,[3]) durchaus verwischt. Denn diese übrigens auch durchaus unbestimmte und unklare Definition der Idee ist auch ganz und gar ein Product des Kantischen Kriticismus, welcher ängstlich zwischen reiner und empirischer Erkenntniß unterscheidet und demgemäß den Begriff der Idee aus dem

1) Summa theol. Quaest. XV art.concl. — Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

2) Kritik der reinen Vernunft; transc.-Dialekt. 2. Abschnitt.

3) l. l. 1. Abschn.

jeder Erfahrung unzugänglichen Gebiete der reinen Erkenntniß herauszubilden sucht.

Das ist aber eine Auffassung der Idee, welche keiner der bisherigen entspricht, welche weder in der christlichen noch in der heidnischen Weltanschauung und Gotteserkenntniß einen eigentlichen Boden hat. Denn in der heidnischen Anschauung war die Idee kein Vernunftbegriff, sondern etwas Reales, etwas Göttliches in pantheistischem Sinn; in der christlichen Anschauung ist sie das urbildliche Wesen des Schöpfers, welches der vernünftige Begriff in den Dingen abgebildet erkennt, welches aber darum auch kein bloßer Vernunftbegriff ist. Kant's Auffassung der Idee bricht also vollständig mit dem christlichen wie mit dem heidnischen Begriffe derselben.

Bekanntlich suchte Hegel die von Kant aufgestellte Scheidung zwischen reinen und empirischen Erkenntnissen aufzuheben und in seiner Logik, welche zugleich Metaphysik sein sollte,[1]) die absolute Einheit des vernunftnothwendigen Denkens mit der Wirklichkeit darzulegen. Diesem seinem philosophischen Standpunkte entspricht denn auch seine Auffassung der Idee.

Er sagt, „die Idee sei das Wahre an und für sich; die absolute Einheit des Begriffes und der Objectivität."[2]) Ferner „sie sei die Wahrheit und sei nicht zu nehmen als die Idee von irgend Etwas.[3])"

Von der früheren Bedeutung der Idee ist auch in dieser Auffassung derselben gar keine Rede mehr. Ganz wie Kant bildet sich auch Hegel aus seiner philosophischen Anschauung einen ganz neuen Begriff von ihr. Ihm ist sie die gewünschte Einheit von Begriff und Objectivität, und darum eben nicht Idee eines bestimmten Objects. Ihre Realität, ihre bestimmte Bedeutung, der ganze bisherige Sinn des Wortes hat einer abstracten Fiction weichen müssen, die mit der innern Unwahrheit und der gekünstelten Natur des ganzen Hegel'schen Systemes zusammenfällt. —

Wir gestehen, daß die Ideenlehre noch einer weiteren Ausbildung

---

1) Encycl. I. Th. §. 24, S. 45 sagt Hegel: „Die Gedanken können objective Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür gelten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken."

2) ibid. §. 213. S. 385.

3) ibid.

fähig ſei, ſtellen aber in Abrede, daß ſie, wie von Kant und Hegel geſchah, in ihrer bisherigen Faſſung über Bord geworfen und etwas Neues aus dem ſubjectiven Denkprozeſſe an ihre Stelle geſetzt werden dürfe. Die Idee muß immer als der göttliche Grund der Dinge und als die von uns erkannte göttliche Ordnung in den Dingen aufgefaßt werden. Je richtiger Beides erkannt wird, deſto vollkommener wird auch die Ideenlehre und die auf ihr beruhende Philoſophie ſein.[1]) Wo aber, wie bei Kant und Hegel, ein vollſtändiges Mißverſtändniß über das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ſtatt findet, findet es natürlich eben ſo ſehr in der Auffaſſung der Ideenlehre ſtatt.

§. 14. Platon's Dialektik und die Idee des Wahren.

Das griechiſche Geiſtesleben hat ſeinen congruenten Ausdruck in der plaſtiſchen Kunſt gefunden, welche zwar in Griechenland nicht für immer zum Abſchluſſe gekommen iſt, aber doch nach einer Richtung hin eine Höhe der Entwickelung erreicht hat, der keine ſpätere und keine frühere an die Seite geſetzt werden kann. Das eigenthümliche Weſen der griechiſchen Plaſtik beſteht aber darin, daß das Körperliche, die ſinnliche Geſtalt, von dem griechiſchen Künſtler zu der ihr innelebenden Idee, gleichſam zum göttlichen Ideal erhoben wurde, das nicht in der ſubjektiven Empfindung des Künſtlers, ſondern in der Bedeutung der Geſtalt ſelbſt lag. Wie die Begierde durch die Vernunft, ſo wurde der formloſe Stoff durch das Geſetz der Kunſt veredelt. So war die griechiſche Plaſtik das Mittel, die wandelnden und vergänglichen Geſtalten und Erſcheinungen des irdiſchen Daſeins in ihrer idealen ewigen Form auszuprägen und zu verklären, und eine unveränderliche Welt des Göttlichen vor das Auge hinzuzaubern.

Daraus erklärt es ſich auch, warum der griechiſche Künſtler ſich vor den Werken ſeiner eigenen Hand in Anbetung niederwerfen konnte. Eine Erſcheinung des Göttlichen trat ihm in denſelben entgegen, und ein Schauer des Göttlichen wehte ihn aus denſelben an. Vielleicht wollte Gott das Verderben des Götzendienſtes inſofern noch zum Guten

1) Staudenmaier ſagt, Metaphyſik des Chriſtenthums I. Bd. S. IX. „Der eigentliche Focus einer jeden Philoſophie, und ſomit auch der platoniſchen, iſt die Ideenlehre.“

wenden. Denn ſo blieb dem griechiſchen Volke doch noch ein Gefühl des Daſeins und der Nähe Gottes in allem Irdiſchen lebendig erhalten.

Ein ganz ähnliches Verhältniß, wie die antike Plaſtik zur ſchönen Geſtalt, nimmt die platoniſche Dialektik zur Idee und Wahrheit ein. Wie nämlich Platon die Dialektik ſelbſt erklärt und anwendet, iſt ſie gleichſam eine Plaſtik der Gedanken, welche das ideale göttliche Weſen und die ewigen Verhältniſſe alles Daſeins wiſſenſchaftlich darſtellt. Platon faßte ſie nicht als eine beſondere Kunſtfertigkeit auf, mittels deren man ſich eine beliebige ſubjektive Anſchauung von den Dingen erwerben könne. Sie ſollte vielmehr wie in ein diamantenes Netz die ganze göttliche und weſenhafte Welt einweben und das ganze ideale göttliche Sein aus der verworrenen Wirklichkeit klar herausheben. Mit einem Worte: ſie ſollte wie die griechiſche Plaſtik in Geſtalten, ſo in Gedanken die gewöhnliche Welt in ihrer ewigen göttlichen Wahrheit offenbaren.[1]) Da Gott ihm nicht perſönlich entgegenkam, ſo ſuchte der Grieche ihn aufzufinden, er verfolgte ſeine Spuren, und wie ein fleißiger Bergmann grub er nach den Goldadern ſeines Waltens und ſeiner Gegenwart in den Tiefen des Alls. So iſt die Dialektik eine wirklich göttliche

---

1) Auch Clem. von Alex. faßt die platoniſche Dialektik, ganz der Abſicht des Philoſophen entſprechend, in dieſer erhabenen religiöſen Bedeutung auf und ſagt, ſie wolle keine Wiſſenſchaft der irdiſchen, ſondern der himmliſchen Dinge ſein, und ihr Ziel ſei die Erkenntniß Gottes. Die Stelle (Stromat. I. 28. p. 211) heißt: *καὶ ἥ γε κατὰ Πλάτωνα Διαλεκτικὴ, ὡς φησιν ἐν τῷ Πολιτικῷ, τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετική τίς ἐστιν ἐπιστήμη· κινητὴ δὲ αὕτη τῷ ὠφρονι. οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν τι, πράττειν τι τῶν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, ὥσπερ οἱ νῦν Διαλεκτικοὶ, περὶ τὰ Σοφιστικὰ ἀσχολούμενοι, ποιοῦσιν· ἀλλὰ τῷ Θεῷ κεχαρισμένα μὲν λέγειν δυνασθαι, κεχαρισμένα δὲ πράττειν, τὸ πᾶν εἰς δύναμιν· μικτὴ δὲ φιλοσοφία σοῦσα τῇ ἀληθείᾳ ἡ ἀληθὴς Διαλεκτικὴ, ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα, καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα, ὑπεξαναβαίνει περὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν· τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων Θεόν· οὐκ ἐμπειρίαν τῶν θνητῶν, ἀλλ' ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη· ἡ συνέπειαι καὶ ἡ περὶ τῶ ἀνθρωπείων, περί τε τοὺς λόγους καὶ τὰς πράξεις, οἰκεία χρῆσις· εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς Διαλεκτικοὺς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι, παραινεῖ· γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται· τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες· αὕτη γὰρ τῷ ὄντι ἡ Διαλεκτικὴ φρόνησίς ἐστι περὶ τὰ νοητὰ διαιρετική, ἑκάστου τῶν ὄντων ἀμέκτως τε καὶ εἰλικρίνως τοῦ ὑποκειμένου δεικτική· ἡ δύναμις περὶ τὰ τῶν πραγμάτων γένη διαιρετική, μέχρι τῶν ἀδιαιρέτων καταβαίνουσα, παρεχομένη ἕκαστον τῶν ὄντων καθαρόν, οἷόν ἐστι, φαίνεσθαι. Διὸ καὶ μόνη αὕτη ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν χειραγωγεῖ· ἥτις ἐστὶ δύναμις θεία τῶν ὄντων ὡς ὄντων γνωστική, τὸ τέλειον ἔχουσα. παντὸς πάθους ἀπηλλαγμένη.*

Kunſt, durch welche die Seele das wieder zurückgewinnt, was ſie ehedem verloren, und eine Wiedervereinigung mit den Ideen herſtellt, an die ſie ſich erinnert. Sie iſt die wiſſenſchaftliche Form, in welcher der Inhalt der Ideen aufgefaßt wird, ſo daß ſie ihrem Weſen nach eigentlich die Wiſſenſchaft der Ideen iſt, wie dieſelben ordnend und organiſirend in das Reich der vielen gewordenen Dinge hineingeſenkt ſind.

Er ſpricht dieſen Gedanken im Menon aus:[1] „Da nun die geſammte Natur verwandt iſt und die Seele Alles gelernt hat, ſo ſteht nichts entgegen, daß man, wenn man nur einer Sache ſich erinnert, was die Menſchen lernen nennen, alles Andere ſelbſt auffinde, ſobald Jemand nur unverdroſſen iſt und nicht müde wird, nachzuforſchen." Men. 81 b. Auf dieſem Gedanken, daß die Seele den in der Natur liegenden, unter ſich zuſammenhängenden, göttlichen Ideen verwandt ſei, beruht die ganze Conſtruktion der Dialektik, welche einerſeits die Aufgabe hat, das im Daſein „vielfach Zerſtreute" auf die Ideen zurückzuführen und andrerſeits von dieſen Ideen aus bis auf's Einzelnſte, das in ihnen begründet iſt, gliedernd und organiſch theilend einzugehen. Dieſe Aufgabe ſtellt Platon der Dialektik im Phädros, indem er die Redekunſt als eine „Leitung der Seele"[2] auffaßt und nachweiſt, daß es zwei Gattungen der dialektiſchen Redekunſt gebe[3], von denen die eine „das vielerwärts Zerſtreute, auf einen Begriff ſich Beziehende, zuſammenſtellt", während die andere umgekehrt nach Gattungen und Gliedern zerlegt und nicht in der Weiſe eines ſchlechten Koches ein Glied zu zerſtückeln verſucht." Demjenigen aber, der Beides, d. h. in ſolcher Weiſe gliedern und wieder zuſammenfaſſen könne, dem wolle er folgen, wie dem Fußtritte eines Unſterblichen und den nenne er einen Dialektiker (Phädros 266 b.). Denſelben Gedanken führt er im Sophiſten durch: „Nach Begriffen zu ſcheiden und weder dieſelbe

---

1) *ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν.*

2) Phädros 261 a *Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων.*

3) ibid. 265 c. d. — *Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ· — τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος — τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.*

Gedankenform für eine verſchiedene, noch die verſchiedene für dieſelbe zu achten, werden wir das nicht für die Aufgabe der dialektiſchen Kunſt erklären? Wer alſo das auszuführen im Stande iſt, der erkennt zur Genüge eine über Vieles, wo jedes Einzelne geſondert iſt, durchgängig ſich verbreitende Grundform; ferner, wie viele untereinander verſchiedene Denkformen durch Eine von außenher zuſammengehalten werden, wie hinwiederum die Eine durch die Vielen insgeſammt in einem Punkte vereinigt wird und wie die vielen durchaus getrennt erſcheinen." Sophiſtes 253 d.

Platon will aber die dialektiſche Kunſt nicht als erſt von ihm erfunden angeſehen wiſſen. Wie ihr Weſen, ſo hält er auch ihren Urſprung für göttlich. In der von ihm ſo hochgeſchätzten Schule der Pythagoräer findet er dieſe göttliche Kunſt beſonders geübt und gepflegt. Er ſpricht ſich in ſchöner, fromm begeiſterter Weiſe im Philebos hierüber alſo aus:[1]) „Als eine Gabe der Götter an die Menſchen, wie mir wenigſtens es offenbar iſt, wurde es irgendwoher von den Göttern, durch einen Prometheus mit dem leuchtendſten Feuer verbunden, herabgeſchleudert. Und die Früherlebenden, beſſer als wir und den Göttern näher wohnend, überlieferten es als eine Sage, daß Jegliches, von dem man jeden Falles ſage, es ſei, aus dem Einen und Vielen beſtehe, und Begrenzung und Unbegrenztheit in ſich vereinige. Bei dieſer Ordnung der Dinge müßten wir alſo bei Allem jedesmal Einen Grundbegriff aufſuchen und annehmen; denn wir würden ihn, als darin enthalten, auffinden; hätten wir nun dieſen erfaßt, nach dem Einen Zweien, ſollten ſie etwa ſtattfinden, nachſpähen, oder wo nicht, Dreien oder einer andern Anzahl, und mit jedem dieſer Einzelnen wieder ebenſo verfahren, bis Jemand erkennt, daß das anfängliche Eine nicht blos ein Eines, Vieles und Unbegrenztes iſt, ſondern auch ein Wie vieles es iſt; den Begriff des Unbegrenzten aber nicht auf die Menge anwenden, bevor man ſeine geſammte Anzahl erkannt, die zwiſchen dem Einen und dem Unbegrenzten liegt. Dann erſt dürfe man jede der

1) *Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί, καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δέ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν*

geſammten Einheiten dem Unbegrenzten anheim geben und als beſeitigt anſehen. So überlieferten es uns, wie ich ſagte, die Götter, zu forſchen, zu lernen, und uns gegenſeitig zu belehren.“ Phileb. 16 c.

Natürlich wollte Platon damit nicht ſagen, daß die Menſchen wirklich von den Göttern in der Dialektik unterrichtet worden ſeien. Sein Gedanke iſt vielmehr der, daß ſich das Göttliche nur in dieſer Weiſe zu erkennen gebe; er fühlt, daß der Pantheismus, welcher ſeiner Dialektik zu Grunde liegt, eine uralte Anſchauung des Heidenthums ſei, gemäß welcher das göttliche Weſen als ein ſolches betrachtet werde, das ſeine Einheit nur in der Vielheit und in der vernünftigen Gliederung ſeines Waltens innerhalb der Schöpfung beſitze. Und in der That verhält es ſich auch ſo mit der heidniſchen Gotteskenntniß. Da dieſelbe Gott nur in der Vielheit der Schöpfung erkannte, war es ganz conſequent, daß ſie in der Dialektik das Mittel erblickte, wodurch die Manifeſtation des im Weltall tauſendgliederig verſchloſſenen Gottes bewerkſtelligt, und deſſen Daſein und Weſen in Wort und Gedanken gleichſam an das Licht gezogen werden könnte. Denn in der Dialektik wird die Wahrheit des Göttlichen erkannt und begriffen. Während „das Denken noch ein ſtilles Reden für ſich iſt, iſt die dialektiſche Rede ein lautes Denken, in welchem die Wahrheit vernehmbar zu Tage tritt.“

Dieſer Anſicht Platon's, daß im Denken die weſenhafte Wahrheit, die göttliche Idee ſelbſt ergriffen und in der philoſophiſchen Rede ausgeſprochen werde, bietet ihm am Schluſſe des Kratylos, dieſem tiefſinnigen Dialoge über die menſchliche Sprache, Veranlaſſung zu den inhaltreichen Gedanken, daß die menſchliche Rede und Sprache nicht auf vergänglichen und zufälligen, ſondern auf den ewigen Prinzipien der Wahrheit beruhe, und daß jegliche richtige Sprache und jegliches richtige Sprechen nur im Beſitze der Erkenntniß der Wahrheit möglich ſei, die ſich in der Sprache und im Sprechen als in ihrem naturgemäßen Ausdrucke manifeſtire, und daß die menſchliche Sprache ein Werk jener allen Menſchen mitgetheilten göttlichen Dialektik ſei, von

---

ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα. τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός. τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν. οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅ περ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθανειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους.

welcher er im Phil. geſprochen hat (Kratylos 439—440). Aus dieſer Auffaſſung der Dialektik wird uns klar, warum er dieſelbe im Phädros 261 a. eine Seelenleukung durch „Reden" nennt. Denn nur wenn die Dialektik die durch das menſchliche Denken zu vollbringende Manifeſtation der Wahrheit iſt, beſitzt die Seele, die ja allein durch die weſenhafte Wahrheit wieder an ihr ewiges Ziel zurückgeführt und zu ihrer vollen Entwickelung emporgeleitet werden kann, in der Dialektik dieſe Leitung und Führung und das Mittel zur Wiederherſtellung ihres anfänglich verdorbenen Weſens. (Vergl. Tim. 90d.) Darum verlangt auch Platon von jedem Redner, der auf Menſchen einen guten und wohlthätigen Einfluß ausüben wolle, daß derſelbe nicht blos ſchön und geſchickt und mit ſophiſtiſcher Fertigkeit zu reden verſtehe, ſondern daß er ein Dialektiker ſei, d. h. das Weſen und die Verhältniſſe der Dinge erforſcht haben und zuvor das Wahre von jedem Gegenſtand wiſſen müſſe (conf. Phaed. 266 und 277b und Phileb. 16c).

Es iſt das ein tiefer Gedanke, den wir mutatis mutandis ganz und gar für den chriſtlichen Philoſophen und Lehrer adoptiren könnten. Der Unterſchied beſteht nur darin, daß Platon die Wahrheit in die Dialektik ſetzte, welche dieſelbe offenbart, während das Chriſtenthum ſie in die Mittheilung des ewigen Logos ſetzt, der ſich uns offenbart. In der Verwerflichkeit der ungegründeten Meinung, der trügeriſchen Dialektik und der ſchimmernden Phraſeologie, ſtimmt aber Platon mit der chriſtlichen Anſchauung überein; ihm iſt die Dialektik, das Werk des gottverwandten, menſchlichen Logos ſo heilig, wie uns die Offenbarung des ewigen Logos Gottes; „denn wenn irgendwo, ſo muß offenbar im Denken Etwas von dem wahrhaft Seienden liegen." [1])

Deßhalb muß auch das Denken ein wahrhaftes, ein ſubſtanzielles ſein, es muß ſich an die objektiven, göttlichen Gedanken anſchließen, muß den Spuren des Göttlichen im Weltall folgen; denn: „das Göttliche in uns hat verwandte Bewegungen mit den Gedanken und Umläufen des Alls. Dieſen nun muß ein Jeder Folge leiſten, die ſchon bei der Entſtehung verderbten Umläufe in unſerm Kopfe durch das Erkennen der Harmonie und der Umläufe des All verbeſſern, dem Erkannten das Erkennende der frühern Beſchaffenheit gemäß ähnlich machen, und nach Erreichung dieſer Aehnlichkeit, den Zielpunkt des durch die

1) Phädon 65 b: *Ἆρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴ πῃ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ τῇ ψυχῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων; ναί!*

Götter den Menſchen vorgeſchriebenen beſten Lebens, ſowohl für die gegenwärtige als für die zukünftige Zeit gefunden haben." Tim. 90d.

Die Dialektik iſt alſo die geiſtige Verähnlichung mit dem Göttlichen, iſt die Kunſt, des göttlichen Weſens und Lebens habhaft zu werden, iſt die Regelung der Seele nach dem göttlichen Leben und Weſen ſelbſt. Die wahre Wißbegierde gilt für Platon darum ebenſoviel, als für uns im Chriſtenthum der Eifer für unſer Heil; denn durch dieſelbe wird das wahrhaft ewige Leben der Seele gewonnen. Mit ſchwunghaften Worten gibt er dieſer Ueberzeugung (Tim. 90b) Ausdruck:[1]) „Wer ſich der Wißbegierde und der Erforſchung der Wahrheit befliſſen, und dies vor Allem am meiſten in ſich geübt hat, der wird nothwendiger Weiſe gewiß, wenn er anders die Wahrheit erfaßt hat, Unſterbliches und Göttliches in Gedanken haben, und wird, ſoweit es der menſchlichen Natur geſtattet iſt, der Unſterblichkeit theilhaftig zu ſein, daran keinen Theil fehlen laſſen, und weil er ſtets des Göttlichen wartet, und ſelbſt in ſich als Mitbewohner einen trefflich ausgerüſteten Schutzgott beſitzt, auf eine vorzügliche Weiſe glücklich ſein. Nun gibt es aber für Jegliches gewiß nur eine und dieſelbe Wartung, nämlich ihm die angemeſſene Nahrung und Bewegung zu ertheilen."

Und dieſe angemeſſene Pflege und Bewegung findet er, wie bemerkt, darin, daß ein Jeder die göttlichen Gedanken in ſich mit den göttlichen Gedanken und Umläufen im All in Einklang bringe, — was eben durch die Dialektik geſchieht, welche die Spuren und Gliederungen des Göttlichen im All aufſucht und beſtimmt. — Durch all dies wird klar, daß die Dialektik die Kunſt iſt, durch welche man die reale Wahrheit ſubſtanzialiter ſich anzueignen und die göttliche Seele im Weltall mit der Vernunft zu erfaſſen vermag (Tim. 37b. c.), deßwegen erklärt er auch Theät. 145d.[2]) „daß die Weisheit, durch die wir weiſe ſind, und die Erkenntniß eins und dasſelbe ſei." Natürlich! da die Er-

---

1) *τῷ δὲ περὶ φιλομάθειαν καὶ περὶ τὰς τῆς ἀληθείας φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὑτοῦ γεγυμναομένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄν περ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ μάλα κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὑτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. Θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι.*

2) *ἦ οὐχ ἃ περ ἐπιστήμονες, ταῦτα καὶ σοφοί. Ταὐτὸν ἄρα σοφία καὶ ἐπιστήμη;*

kenntniß für ihn der Beſitz der weſenhaften und realen Wahrheit ſelbſt iſt, ſo iſt ſie demgemäß auch Weisheit. Deßwegen läßt Platon im Theät., wo er das Weſen der Dialektik unterſucht, den Sokrates ſich rühmen, er beſitze eine geiſtige Hebammenkunſt[1]) (ſeine Dialektik), vermöge welcher es ihm möglich ſei, durch die an wißbegierige Jünglinge richtig geſtellten Fragen zu unterſuchen, ob die von ihnen erzeugten Gedanken lebenskräftig, d. h. von Wahrheit erfüllt, oder ob ſie Fehlgeburten, d. h. richtige Vorſtellungen, ohne den Inhalt der Wahrheit ſeien.

Alle Dialoge Platon's durchzieht darum der eine Grundgedanke, daß die Wahrheit das Sein (τὸ ὄντως ὄν), der Irrthum dagegen das Nichts (τὸ μὴ ὄν) ſei, und daß demgemäß die echte Dialektik die Erfaſſung und Manifeſtation, die weſenhafte Wahrheit — die Sophiſtik dagegen ein Befangenſein in Täuſchung, Lüge und Nichtigkeit ſei.

Soll aber die Dialektik die Wahrheit der Dinge, das Göttliche in ihnen erkennen, ſo iſt ſie vor Allem nicht bloße ſinnliche Wahrnehmung. Platon trat deßhalb, um ſeine Dialektik als die wahre Erkenntnißweiſe darzulegen, in entſchiedenen Gegenſatz zu den Prinzipien der joniſchen Schule, auf deren Anſichten die Sophiſten ſeiner Zeit ein ſo beſtechliches und dem oberflächlichen Denken ſo leicht zuſagendes Syſtem des Materialismus gegründet hatten. Denn nicht alle Hellenen blieben der von der göttlichen Vorſehung dem griechiſchen Volke zugewieſenen Beſtimmung ſo treu wie Platon, und nicht Alle pflegten das von derſelben ihnen überlaſſene Talent ſo edel und ſo gewiſſenhaft, wie er. Wie ſein Lehrer Sokrates, ſo befand auch er ſich im feindlichſten Gegenſatze mit den Sophiſten. Um deßhalb ſeiner Dialektik, dieſem Canon der Erkenntniß Gottes für den Griechen, gegenüber den Behauptungen der Sophiſten Geltung zu verſchaffen, mußte er denſelben als einzig berechtigten hinſtellen.

Er hatte alſo vor Allem den Sophiſten Protagoras mit ſeiner Behauptung zu widerlegen, daß der Menſch das Maaß aller Dinge ſei[2]) (Theät. 170 u. folgd.). Denn dieſer Satz hatte im Sinne des Protagoras die Bedeutung, jeder Menſch könne über Alles von ſeinem beſondern Standpunkte aus auch ein beſonderes Urtheil haben und eine beſondere Erkenntniß gewinnen, in der Willkür und in den be-

1) Theät. 150 b. c.

2) *Πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι.* Theaet. 160 c.

ſonderen Dispoſitionen eines Jeden liege die Berechtigung, ſich eine eigene Meinung von den Dingen zu bilden, und man dürfe die Objekte an dem Maßſtab der Individualität meſſen. Dieſe Anſichten widerlegt aber Platon auf's Schlagendſte durch die einfache Reflexion:[1]) Iſt jeder Menſch berechtigt, über Alles, was es gibt, nach ſeinem eigenen Standpunkte zu urtheilen, und ſind alle ſolche Urtheile wahr und berechtigt, ſo iſt auch das Urtheil Desjenigen wahr und berechtigt, welcher ſagt, er glaube den Satz des Protagoras nicht, daß jeder Menſch das Maaß aller Dinge ſei (ibid. 171 c.). So gibt alſo Protagoras ſelbſt mit ſeinem Grundſatze Jedem Recht, der ſagt, derſelbe ſei nicht wahr, und geſteht alſo die Falſchheit ſeines oberſten Grundſatzes damit von vornherein ſelbſt zu.[1])

Mit dieſer Abfertigung des zu ſeiner Zeit gefeiertſten Sophiſten, hat Platon auch ſchon die Grundlage zu dem Beweis gelegt, daß das menſchliche Denken nicht in der Willkür und nicht in der Individualität des Einzelnen, ſondern in unverrückbaren, ewigen Geſetzen beruhe. Er iſt damit auf negativem Wege ſeiner Anſchauung, daß die Dialektik ſich nur nach dem objektiv Wahren, und nicht dieſes ſich nach dem beſondern Verhalten des Denkenden richte, ſchon näher gerückt. Er hat aber noch weiter nachzuweiſen, daß jene Willkür des Denkens, die Protagoras behauptet, ſich einzig und allein auf die ſinnliche Wahrnehmung und die Vorſtellung beziehe, wenn dieſelbe für ſich als das eigentliche Erkennen angeſehen werde. Platon muß darum zu zeigen ſuchen, daß die ſinnloſe Wahrnehmung und auch die Vorſtellung wohl Stufen zum Wiſſen, aber noch nicht dieſes ſelbſt ſeien, und daß beide, ſowie ſie ſich zum wirklichen Wiſſen zu erheben und deſſen Stelle einzunehmen ſuchen, ſich in den tiefſten Widerſpruch mit der Erkenntniß ſetzen.

Er bemerkt darum im Theät. weiter, daß, da nach der Behauptung des Protagoras der unmittelbare Eindruck, den Jemand von Etwas erhalte, auch ſeine Meinung über dasſelbe beſtimme, gar kein Urtheil über etwas Zukünftiges, z. B. über die Nützlichkeit von Geſetzen, die man gibt, oder von Heilmitteln, die man anwendet, gefällt werden könne. Denn da man von der noch zukünftigen Wirkung, in

1) *Ἐξ ἁπάντων ἄρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ἀπό γε ἐκείνου ὁμολογήσεται, ὅταν τῷ τἀναντία λέγοντι συγχωρῇ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς ξυγχωρήσεται μήτε κύνα μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι μηδὲ περὶ ἑνὸς οὗ ἂν μὴ μάθῃ*

der Gegenwart keinen Eindruck haben könne, könne man auch kein Urtheil darüber fällen. Nach dieser Ansicht des Protagoras wäre also die Wissenschaft der Medicin und eine vernünftige Gesetzgebung etwas rein Unmögliches. Theät. 178 u. 179.

Er geht dann direkt auf die Widerlegung des Satzes los, daß die Wahrnehmung eines sinnlichen Eindruckes Wissen sei. Er sagt, die Behauptung, daß die Wahrnehmung Wissen sei, stehe in Verbindung mit der andern Behauptung, daß Alles stets in Bewegung und in einem unaufhörlichen Flusse der Veränderung begriffen sei und sich eben darum nicht in unumstößliche Vernunftschlüsse bringen lasse, sondern nur von der momentanen Empfindung aufgenommen werden könne. (Theät. 180.) Wäre aber dieses der Fall, sagt er, daß sich Alles in beständiger Bewegung befände, dann müßte sich auch unser Sehen und Hören beständig bewegen und verändern. Auch was wir mittels des Sehens und Hörens wahrnehmen würden, würde bald diese, bald aber auch eine andere Wahrnehmung sein. (ibid. 182.) Wäre nun diese Wahrnehmung Wissen, so wäre sie bald Wissen von diesem, bald von etwas Anderem, sie wäre also ebenso gut Wissen, als Nicht-Wissen, weil sie ja dieselbe Sache, die sie eben als solche erkannt haben würde, im nächsten Moment wieder nicht als solche erkennen würde. (Theät. 182 c—183 b.)

Platon hat hiemit den verwundbarsten Punkt am Materialismus berührt und den innersten Widerspruch desselben aufgedeckt.

Derselbe will die wechselnde Erscheinung mit der wechselnden Meinung und Wahrnehmung beurtheilen, will also einen festen Gedanken fassen auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung, die in sich nichts Festes ist; will den ewigen Vernunftprinzipien im Urtheile ausweichen, um dann doch feste Urtheile auf Etwas zu gründen, was seiner Natur nach durchaus schwankend ist: die sinnliche Wahrnehmung für sich, kann eben darum nicht Wissenschaft sein, weil die Wissenschaft etwas Feststehendes ist. Soll deßhalb die Wahrnehmung wissenschaftlichen Werth haben, so muß sie auf feste Vernunftprinzipien zurückgeführt werden. Denn nur wenn der Geist im schwankenden Meer der Eindrücke, die in immer anderen und anderen Wellen an ihn heranwogen, auf dem festen Fels der Vernunft steht, und so einen sichern Blick in diesem wogenden Meere bewahrt, kann er ein wissenschaftliches Urtheil haben. Wer aber die sinnliche Wahrnehmung als solche zum Maßstab der sinnlichen Eindrücke machen will, wäre dem gleich, welcher Bewegliches mit einem

beweglichen Maßſtab meſſen oder dem, der ſich auf den ſchwankenden Meereswogen feſtſtellen wollte.

Doch Platon macht den Widerſpruch zwiſchen ſinnlicher Wahrnehmung und wirklichem Wiſſen noch augenſcheinlicher, indem er nachweiſt, daß wir ja mit jedem der einzelnen Sinne verſchiedene Wahrnehmungen machen, z. B. mit denſelben Augen Schwarzes und Weißes ſehen; ferner, daß wir mit den verſchiedenen Sinnen noch im höhern Grade verſchiedene Wahrnehmungen aufnehmen, z. B. mit den Ohren Töne, mit den Augen Farben, und daß wir dennoch die Fähigkeit beſitzen, Weißes und Schwarzes und alle die verſchiedenen Farben und Töne, und die übrigen Wahrnehmungen mit einander zu vergleichen und von einander zu unterſcheiden. Da dieſe Vergleichung und Unterſcheidung doch nicht auch wieder durch irgend einen der Sinne geſchehen könne, indem jeder einzelne Sinn nur ſeine beſonderen Wahrnehmungen mache, keiner derſelben aber vermögend ſei, die Wahrnehmungen verſchiedener Sinne mit einander zu vergleichen, ſo müßte das Vermögen des Urtheilens durch Unterſcheidung und Vergleichung in etwas Anderem liegen, als in den Sinnen. Dies könne nur[1]) „die Seele thun, welche ſelbſt durch ſich ſelbſt das von Allem gemeinſam Geltende erforſche", die Begriffe miteinander vergleiche, und von einander unterſcheide (Theät. 185d. Phädon 83.)

Mit dieſer Darlegung, daß die Wahrnehmungen zwar durch die verſchiedenen Sinnesorgane in uns eindringen, aber, um eigentliche Wahrnehmungen zu ſein, von einander unterſchieden und mit einander verglichen und auf ein feſtes allgemeines Maß gebracht werden müſſen, das über der ſinnlichen Wahrnehmung in der Seele liege, nimmt Platon dem Materialismus den Boden unter den Füßen weg. Denn damit beweiſt er ja, daß das eigentliche Werk der Wiſſenſchaft erſt da beginne, wo die ſinnliche Wahrnehmung von der Seele nach feſten und ihr eigenthümlichen Prinzipien geordnet, beſtimmt und gemeſſen werde.

Mit dieſer Widerlegung des gegneriſchen Standpunktes iſt Platon der poſitiven Erörterung ſeiner eigenen Anſchauung wieder etwas näher gerückt. Doch iſt er noch immer nicht an ſeinem Ziele angelangt, denn nun taucht die weitere Frage auf, ob nicht etwa das Wiſſen in den Vorſtellungen beſtehe, welche ſich die Seele aus den ſinnlichen Wahrnehmungen bildet, alſo die Frage, ob das Wiſſen Vorſtellung

1) *Ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.*

ſei. Dieſe Frage ſtellt ſich Platon im Theät. (187), beantwortet ſie aber ſofort verneinend. Denn da es richtige und falſche Vorſtellungen gebe, das Wiſſen als ſolches aber nie falſch ſein dürfe, ſo könne die bloße Vorſtellung, als zwiſchen Wahrheit und Irrthum ſchwankend, mit dem Wiſſen nicht zuſammenfallen. Wir ſehen, wie ſehr Platon das Wiſſen als die im Begriffe reale Wahrheit auffaßte und mit ihr für identiſch hielt.

Er erörtert nun (Theät. 187—201) die Frage, ob die Vorſtellung ſchlechthin Wiſſen ſei, auf's Gründlichſte und verneint ſie auf's Entſchiedenſte. Es können nämlich auch irrige Vorſtellungen in der Seele entſtehen, dadurch, daß entweder eine Wahrnehmung mit einer Vorſtellung oder Vorſtellungen und Begriffe unter einander, in Folge unrichtigen Denkens oder in Folge eines unklaren Gedächtniſſes oder auch in Folge ungenügend angeſtellter Wahrnehmungen mit einander verwechſelt werden; dies wäre aber nicht möglich, wenn die bloße Vorſtellung ſchon Wiſſen wäre. Daraus folgt denn, daß nicht einmal die richtige Vorſtellung Wiſſen ſei, weil ſie ja ohne Kenntniß einer Sache durch bloße Ueberredung in uns erzeugt werden könne. (Theät. 201 a. b.)

Um dieſen Gedankengang Platon's beſſer zu verſtehen, müſſen wir darlegen, was er unter der Vorſtellung verſteht (*δόξα*). [1]) — Dieſelbe iſt nichts Anderes, als die auf eine Reihe von ſinnlichen Wahrnehmungen ſich ſtützende Erfahrung, welche in uns eine gewiſſe feſte Meinung oder eine richtige Vorſtellung (*ἀληθὴς δόξα*) über irgend Etwas erzeugt. [2]) Denn nachdem Platon bewieſen hat, daß die einzelne Wahrnehmung für ſich nicht Wiſſenſchaft ſei, ſteht ja immer noch die Anſicht offen, ob dann nicht doch etwa die auf eine Reihe von richtigen Erfahrungen geſtützte, in unſerer Seele hervorgerufene Vorſtellung Wiſſenſchaft ſei. Doch da eine ſo gewonnene Vorſtellung nicht auf dem einzigen Prinzip der Wahrheit, ſondern auf der Wahrſcheinlichkeit des Experiments beruht, ſo

1) Platon ſelbſt erklärt die Vorſtellung Theät. (187a.) als eine Beſchäftigung der Seele für ſich mit der Betrachtung der Dinge: *ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα. — ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε καλεῖται δοξάζειν.* Die Vorſtellung ſelbſt heißt deßhalb *δόξα*.

2) Daß die Vorſtellungen die von der Seele aus den ſinnlichen Wahrnehmungen gebildeten Meinungen ſind, ſpricht Platon Theät. 179c. aus: *περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται κ. τ. λ.*

bietet ſie auch nicht die unumſtößliche Sicherheit des Wiſſens, da man ja ſehr leicht auf eine einfache Wahrnehmung hin ſchon eine Vorſtellung in ſich entſtehen laſſen („Wahrnehmungen mit Vorſtellungen verwechſeln") könne, und da man ferner auch kein höheres Geſetz habe, wonach man die einzelnen Vorſtellungen ſelbſt gehörig von einander unterſcheiden könne. Kurz, die Vorſtellung iſt das Wiſſen, welches nicht auf unverrückbaren Ideen, ſondern auf der von den ſchwankenden Erſcheinungen erzeugten Meinung beruht.

Wie wir im vorigen Beweis ſahen, daß erſt in unſerer Seele die einzelnen Wahrnehmungen unterſchieden und mit einander verglichen und dadurch beſtimmte Vorſtellungen gebildet werden können, ſo muß jetzt das Denken aus dieſen an das Urtheil herantretenden und für dasſelbe bereit liegenden Vorſtellungen die wirkliche Wiſſenſchaft geſtalten. Damit iſt dem höheren Materialismus der Phantaſterei der Boden genommen. Denn es iſt bewieſen, daß ein momentaner Einfall oder irgend eine beliebige Meinung, die man ſich ohne die ewigen Ideen und ohne die Geſetze der Dialektik bilde, ebenſowenig Wiſſen ſei, als die bloße ſinnliche Wahrnehmung, und daß das wahre Wiſſen erſt durch die Erfaſſung und durch die Begründung aus den Ideen gewonnen werde. Dieſem letzteren Gedanken iſt Platon, ohne ihn hier ſchon vollſtändig auszuſprechen, durch die Widerlegung der Behauptung, daß die Vorſtellung für ſich ſchon Wiſſenſchaft ſei, ganz nahe gekommen.

Aber auf dieſer Höhe der Unterſuchung ruht der tiefſinnige Forſcher noch nicht. Er unterſucht noch zuvor, ob nicht etwa[1]) „die richtige, auf Gründe geſtützte Vorſtellung" Wiſſen, die unrichtige aber des Wiſſens fremd ſei, ſo daß, wofür es keine Gründe gebe, das nicht erkennbar, wofür es aber deren gebe, das auch erkennbar ſei. (Theät. 201, c.) Doch auch die auf Gründe geſtützte richtige Vorſtellung iſt noch nicht das Wiſſen, wie Platon es im Sinne hat und wie er es ſucht. Denn wenn auch irgend eine Vorſtellung in ihre Theile zerlegt und gezeigt würde, auf welchen einzelnen Eindrücken und Motiven ſie beruhe, ſo hätte man doch für dieſe Eindrücke ſelbſt keine weitere Begründung mehr. Platon will damit andeuten, daß es zur Her-

1) *τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης, καὶ ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὕτωσὶ καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά.*

ſtellung der Wiſſenſchaft nothwendig ſei, für Alles, was wir denken, die objektive Begründung in den Ideen zu ſuchen. Denn mag auch Alles, was wir denken, bis in's Einzelnſte richtig gedacht ſein, wenn wir uns im Denken nicht der weſenhaften Wahrheit bemächtigen, ſo haben wir keinen letzten ſichern Grund, aus dem Alles unwiderleglich begründet werden kann. Alle unſere Gedanken haben erſt dann ihre unerſchütterliche Wahrheit, ſind erſt dann eigentliches Wiſſen, wenn ſie auf den Prinzipien der Wahrheit und des Seins, nämlich auf den Ideen beruhen. Dieſen Gedanken ſpricht Platon allerdings hier noch nicht aus, er führt uns demſelben nur auf negativem Wege entgegen.

Noch eine weitere, dieſer ganz ähnliche, unrichtige Definition des Wiſſens weiſt Platon am Schluſſe des Theät. zurück, daß nämlich[1]) „die mit einer Erklärung verbundene" richtige Vorſtellung Wiſſen ſei. (Theät. 206, c—210.) Er ſetzt drei mögliche Arten voraus, wie eine Sache, die man ſich richtig vorgeſtellt habe, erklärt werden könne. Die erſte Art der Erklärung, die man von einer richtigen Vorſtellung geben könne, ſei die Worterklärung. Aber damit ſind wir gar nicht gefördert, denn eine Worterklärung kann Jeder von dem geben, was er ſich einmal richtig vorgeſtellt hat. Die Worterklärung fügt alſo zur richtigen Vorſtellung nichts Neues hinzu, ſie iſt nur die Auseinanderſetzung derſelben. So wenig alſo die richtige Vorſtellung für ſich Wiſſen iſt, ſo wenig iſt es die mit einer Worterklärung verbundene.

Die zweite Art der „Erklärung der richtigen Vorſtellung" wäre die Sacherklärung, die in der Zurückführung der vorgeſtellten Sache auf ihre Theile beſteht, aus denen ſie zuſammengeſetzt iſt. Dabei werde jedoch wieder das Nämliche eintreten, wie oben. Denn da man für die Erklärung der Theile ſelbſt keine weitere Begründung zu finden wiſſe, ſo könne man dieſelben auch nicht erkennen, und ſo wäre auch die Erkenntniß des Ganzen unmöglich. Als dritte Art der „Erklärung der richtigen Vorſtellung" nennt er die Anführung eines ſolchen Merkmales der vorgeſtellten Sache, durch das dieſelbe von allen anderen Dingen vollſtändig unterſchieden werden könnte. Doch auch ſo wäre die Vorſtellung noch nicht Wiſſen; denn indem man ein ſolches Merkmal zur richtigen Vorſtellung hinzufügt, hat man von der Sache gar nichts

1) *λέγεται τὸ μετὰ δόξης ἀληθοῦς λόγον προσγενόμενον τὴν τελεωτάτην ἐπιστήμην γεγόνεναι.*

weiter, als eben eine richtige Vorstellung. Denn diese selbst verlangt ja schon, daß man ein Merkmal von der Sache habe, durch das sie sich von allen anderen Sachen unterscheidet. Ist also die richtige Vorstellung für sich allein nicht Wissen, so ist sie es auch nicht mit der ausdrücklichen Beifügung ihres bezeichnenden Merkmales, weil sie auch so Nichts weiter ist, als die richtige Vorstellung. Also auch die richtige Vorstellung mit der Erklärung verbunden ist noch immer nicht Wissen, weil die blos vorgestellte Sache nicht in ihren letzten und höchsten Gründen begriffen ist.

Wenn es uns erlaubt ist, die Art, wie Platon die verschiedenen Auffassungen der Vorstellung als Wissen zurückweist, auf ein uns näher liegendes Gebiet anzuwenden, so könnten wir folgenden Vergleich anstellen: Wer sich über eine christliche Wahrheit die schönsten und plausibelsten Vorstellungen bildet und die gelungensten Worterklärungen darüber aufstellt, und sie nach allen Seiten hin auf das Geschickteste zergliedert, und die feinsten Distinctionen und die bezeichnendsten Unterscheidungsmerkmale derselben angibt, der hat doch damit diese Wahrheit noch nicht erkannt, wenn er seine Gedanken und Begriffe nicht auf die Prinzipien der Offenbarung und nicht auf die obersten Wahrheiten derselben zurückführt und aus denselben begründet. Die Begründung aber, die wir für unsere christlichen Vorstellungen in den Dogmen des Christenthums und in der göttlichen Offenbarung finden, die suchte Platon in den Ideen, diesen ewigen, göttlichen Prinzipien seiner Dialektik. Wer nicht in all seinem Denken auf diese zurückgeht, der ist kein Philosoph, sondern ein Sophist, und all dessen Erkennen basirt sich nicht auf die Wahrheit, sondern ist nichtiger Schein und Unwahrheit, oder höchstens unzuverlässige Meinung, soviel bestechenden und künstlichen Scharfsinn sie auch haben mag.

Darum hält Platon zwischen der ächten Philosophie und der Sophistik eine fast eben so strenge Unterscheidung aufrecht, wie ein kathol. Dogmatiker zwischen der kathol. Wahrheit und zwischen der Irrlehre. Nur den will er für einen Philosophen halten, der sich in seinen Gedanken auf die ewigen Prinzipien des Seins und der Wahrheit zurückbezieht. Wer das nicht thut, mag sonst noch so fertig in seinen Untersuchungen und Reden sein, er bleibt dennoch ein Sophist. In dem Dialoge, welcher „der Sophist" überschrieben ist, sagt er darum, daß es schwer sei, den Sophisten vom wahren Philosophen zu unterscheiden, charakterisirt aber gerade da am besten den Unterschied von bei-

den, indem er hinzufügt:[1]) „der Eine (der Sophiſt) indem er in das Dunkel des Nichtſeienden ſich flüchtet, iſt, durch ſteten Verkehr mit ihm (dem Nichtſeienden) in Berührung, vermöge der Dunkelheit ſeines Bereichs ſchwer zu erkennen."

„Der Philoſoph aber, der durch Vernunftſchlüſſe ſtets die Grundform des Seienden verfolgt, iſt dagegen vermöge des Glänzenden ſeines Gebietes keineswegs leicht zu erſchauen; denn das Seelenauge der Meiſten vermag nicht auf das Göttliche gerichtet auszudauern." (Soph. 254. a. b.)

Wie tiefſinnig iſt dieſe Unterſcheidung! Der Sophiſt bewegt ſich alſo in prinzipienloſen, verworrenen Vorſtellungen, und wir verſtehen nun, was Platon's obige Widerlegung jener ungehörigen Anſichten von der Erkenntniß für eine Bedeutung hat. Es iſt die prinzipienloſe, nicht auf dem ewigen Grunde der Wahrheit ruhende und ſonach unbegründete Vorſtellungswelt, in welcher der Sophiſt ſein Gebiet hat, während der Philoſoph in ſeinem glänzenden Gebiete der Wahrheit kaum erſchaut zu werden vermag, wenn Einer nicht ſein Seelenauge ausdauernd auf das Göttliche gerichtet hat. Nur wer im Beſitze der Wahrheit iſt, wer ihren Geiſt in ſich trägt, der erkennt das Weſen der Wahrheit, und weiß es in ſeinem glänzenden Lichte vom Irrthum zu unterſcheiden. In lumine tuo videbimus lumen! So war es Platon im Beſitze natürlich-menſchlicher Wahrheit möglich, das Gebiet der Unwahrheit und Sophiſtik zu erkennen und zu widerlegen, und ſo iſt es jetzt der kathol. Kirche möglich, im Beſitze der Wahrheit, ihr Gebiet gegenüber der Häreſie nach feſten Grenzlinien zu beſtimmen. —

Nachdem wir nun die Widerlegung der unrichtigen Anſicht über die Erkenntniß kennen gelernt und geſehen haben, daß ſie mit der Sophiſtik im Gebiete des Nichtſeins endigt, und nachdem wir einen Blick in die Lichthöhe geworfen haben, wo der Philoſoph als König der Wahrheit thront, wollen wir jetzt den poſitiveren Weg kennen lernen, auf welchem Platon den Philoſophen zu ſeinem hohen Ziele gelangen läßt. Er löſt dieſe Aufgabe in der Republik vom Schluſſe des 5. Buches (476) bis zum 8. Buch 541 b. Er unterſcheidet dort ganz beſtimmt zwiſchen dem, was Wiſſen, und zwiſchen dem, was bloße Meinung und Vorſtellung

---

1) *Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας αὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.*

ſei, und vergleicht den Zuſtand des Wiſſens mit dem Wachen, den des Meinens aber mit dem Träumen und ſagt, das Wiſſen beſtehe darin, daß Einer der Idee an ſich theilhaftig ſei und dieſe ſelbſt erkannt habe, wogegen das Meinen darin beſtehe, daß man an den Erſcheinungen der Idee hängen bleibe und dieſe ſelbſt für das Wahre halte. So ſei z. B. derjenige ein Wiſſender deſſen, was ſchön iſt, der die Idee des Schönen ſelbſt erfaßt habe und einſehe, daß Alles, was ſchön iſt, es nur ſei, indem es an der Idee des Schönen Theil nehme. Ein bloß Meinender dagegen ſei derjenige, welcher ſich zwar, wie in einem Dämmerlichte vieles einzelne Schöne vorſtelle, die Idee des Schönen dagegen, an der das einzelne Schöne theilnehme, nicht erkenne (rep. V. 476).

Er unterſcheidet dann weiter, daß nur das wahrhaft Seiende (die Idee) erkennbar ſei, das Nichtſeiende (das Ideenloſe) aber nicht. Daraus folgt natürlich, daß man in dem Maße, als man dem Seienden näher komme, auch des Wiſſens theilhaftig werde, und in dem Maße, als man ſich von demſelben entferne, auch dem Wiſſen fern bleibe. Deßhalb ſtehe auch die Meinung, da ſie nicht das wahrhaft Seiende, nicht die Idee erfaſſe, unter dem Wiſſen und ſei dunkler, als dasſelbe; da ſie ſich aber doch auch nicht auf etwas durchaus nicht-Seiendes, ſondern auf das an der Idee Theilnehmende und ſonach theilweiſe Seiende beziehe, ſo ſei ſie doch höher zu ſtellen, als das bloße Nichterkennen, und wie es dunkler ſei, als das wahre Wiſſen, ſo ſei es lichtvoller, als das Nichtwiſſen, und es ſtehe ſo das Meinen zwiſchen Nichtwiſſen und Wiſſen in der Mitte, von beiden in gleicher Entfernung (rep. V. 477—479). Er ſagt dann weiter (ibid. 479 e)[1]: „Demnach werden wir behaupten, daß diejenigen, welche vieles Schöne ſehen, das Schöne aber an ſich weder zu erkennen, noch einem Andern, der ſie darauf hinzuführen verſucht, zu folgen vermögen, und vieles Gerechte, das Gerechte an ſich aber nicht, und Anderes ebenſo, Alles meinen, von dem aber, was ſie meinen, Nichts wiſſen.“ Er iſt darum geneigt, dieſe lieber Meinungsfreunde *φιλοδόξους*, als Weisheitsfreunde *φιλοσόφους* zu nennen (480).

Die Eigenſchaften und die ganze Natur des Weisheitsliebenden

---

1) *Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μηδ' ἄλλῳ ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἕπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μή, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γίγνώσκειν δὲ ὧν δοξαζουσιν οὐδέν.*

beſtimmt er dann in ihren einzelnen Zügen dahin:[1]) „Es liege in der Natur des wahrhaft Wißbegierigen, nach dem Seienden zu ringen und nicht bei dem vermeinten vielen Einzelnen zu verweilen, ſondern fortzuſchreiten und nicht ſtumpf zu werden, noch abzuſtehen von ſeiner Liebe, bis er mit demjenigen Theile ſeiner Seele, dem ſo etwas zu erfaſſen zukommt, das Weſen eines Jeglichen an ſich, wie es beſchaffen iſt, erfaßte; das kommt aber dem Verwandten zu. Wenn dieſes durch Erzeugung des Verſtändigen und Wahren dem wahrhaft Seienden ſich nähert und mit ihm verſchmilzt, dürfte er es erkennen und in Wahrheit leben und gedeihen und der Geburtswehen ledig werden; eher nicht." (rep. VI. 490.b.) Wie klar und anſchaulich tritt in dieſer Stelle Platon's Anſicht von der congenialen Natur des Göttlichen im Menſchen mit dem göttlichen Weſen der Wahrheit hervor und wie klar wird ſeine Ueberzeugung, daß das Wiſſen den ganzen Menſchen veredle und ſeiner göttlichen Beſtimmung theilhaft mache, wie ſie auch nur von höher begabten Menſchen erlangt und gepflegt werden könne. Sollen darum Menſchen wahrhaft tüchtig und gut werden, ſo müſſen ſie in der Wahrheit erzogen und dürfen nicht durch Sophiſten verdorben werden (VI. 492. a.), wenn ſie für das Staatsleben irgendwie tauglich werden ſollen.

Die Ausgeſtaltung des Wiſſens von ſeiner niederſten Erſcheinung bis zur Dialektik, ſtellt Platon in ihren verſchiedenen Abſtufungen folgendermaßen dar. Als unterſte Stufe ſtellt er die Vermuthung (*εἰκασία*) auf. Das Wort *εἰκασία* heißt eigentlich „Bilderſchau" und bezeichnet die unklaren, ſinnlichen Vorſtellungen, welche die äußere Welt in uns erweckt, ſo lange ſie ſich uns wie zufällig aufdrängt und wir ihre Eindrücke in uns aufnehmen, ohne uns auf eine nähere Ergründung und Begründung derſelben einzulaſſen. Platon hat dabei das gedankenloſe Verhalten des Alltagsmenſchen im Auge, auf welchen die Erſcheinungen gleichſam nur mechaniſch einwirken, etwa wie die Bäume, welche am Waſſer ſtehen und ihr Bild in deſſen Spiegel abſtrahlen. Er ſelbſt vergleicht dieſe Stufe des Wiſſens auch mit dem phyſiſchen Abbilde der Dinge im Waſſer: (rep. VI. 510a.)

1) *Ἆρ' οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα ὅτι πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι, ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου; προσήκει δὲ ξυγγενεῖ· ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῷη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ' οὔ.*

Den zweiten Grad des Wissens nennt er Glauben (πίστις). Dieser besteht nicht mehr in der ganz zufälligen Wahrnehmung, sondern setzt schon Ueberlegung der Eindrücke voraus, die wir aus der uns umgebenden Welt gewinnen. Glaube heißt aber diese Stufe des Wissens, weil sie der sich aufdrängenden äußern Erfahrung als solcher ohne nähere Begründung beipflichtet.

Die dritte Stufe nennt er das Nachdenken (διάνοια). Dieselbe umfaßt das mathematische Wissen, die Arithmetik und Geometrie (repl. VI. 510 b.), sie ist eine Thätigkeit des Denkens, aber nicht die höchste und letzte, weil sie bei den Bedingungssätzen als letzten Wahrheiten stehen bleibt, als ob sie die höchsten Prinzipien alles Erkennens wären.

Die vierte Stufe ist dann die eigentliche Erkenntniß (νόησις) oder Dialektik, welche über die Bedingungssätze des mathematischen Wissens, hinausgeht, und dieselben nicht für die wirklichen Anfänge alles Wissens, sondern für solche Sätze hält, die durch höhere Prinzipien bedingt und darum der eigentlichen Wissenschaft der Vernunft, untergeordnet sind. Diesen Unterschied der Dialektik und Mathematik, welche zusammen die höhere Gattung des Wissens gegenüber der niedern, d. h. der Wahrnehmung und der Vermuthung ausmachen, charakterisirt er folgendermaßen: [1]) „Begreife demnach auch, daß ich unter dem andern Theile des Gedachten das verstehe, womit sich das Denkvermögen selbst vermittelst der Kraft der Dialektik beschäftigt, indem diese die Bedingungssätze nicht für Anfänge, sondern für wirkliche Bedingungssätze ansieht; für Stufen und Anläufe, um bis zum Unbedingten, dem Anfange von Allem, fortschreitend und es ergreifend, und wieder an das, was an dieses geknüpft ist, anknüpfend, so bis zum Letzten hinabzusteigen, ohne eine Sinneswahrnehmung zu Hülfe zu nehmen, sondern die Ideen selbst (Grundbegriffe) und durch sie zu ihnen hindurchzudringen und mit ihnen zu enden (repl. VI. 511 b.).

Die vier Stufen des Erkennens, die in der Dialektik ihre Spitze haben, stellt er am Schlusse des sechsten Buches der Republik (VI. 511 c.)

---

1) VI, 511 b. *Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.*

nochmals in folgender Weiſe zuſammen:[1]) „Und nimm nun an, daß folgende vier Vorgänge in der Seele bei den vier Abſchnitten ſtattfinden: beim höchſten Erkenntniß, beim zweiten Nachdenken; dem dritten theile das Glauben, dem letzten das Vermuthen zu, in der Meinung, daß der Grad der Klarheit bei jedem nach ſeinem Antheil am Wahren ſich beſtimme."

Wenn wir dieſe ganze Darſtellung des dialektiſchen Denkens und philoſophiſchen Erkennens von dort aus überblicken, wo er die Aufgabe der Dialektik im Allgemeinen charakteriſirt und den ganzen Gedankengang klar in's Auge faſſen, wie er die verſchiedenen falſchen Anſichten vom Weſen und von der Aufgabe der Erkenntniß widerlegt, bis hierher, wo er die verſchiedenen Stufen der Erkenntniß bis zu ihrer höchſten der Dialektik entwickelt und ausführt, ſo müſſen wir geſtehen, daß Platon ein Philoſoph und ein Geiſt von der univerſellſten Bedeutung ſei. Denn er bringt das ganze griechiſche und in dieſem das ganze natürliche menſchliche Bewußtſein von Wahrheit und von Erkenntniß, wie es dem Heidenthume zukam, zum Ausdruck und zur Darſtellung. Dieſe Univerſalität tritt insbeſondere darin klar hervor, daß er die verſchiedenen irrigen Standpunkte der Wiſſenſchaft, eben deßwegen als irrige erweiſt, weil ſie, obgleich nur Vorſtufen, nur Anſätze zur wahren Erkenntniß, doch deren Stellen einnehmen wollen.

Die Univerſalität ſeines Standpunktes zeigt ſich aber auch noch darin, daß er von demſelben aus zeigt, in welchem Verhältniß dieſe Vorſtufen des Wiſſens zur wirklichen Erkenntniß und Wiſſenſchaft ſtehen. Denn dadurch wird es ihm möglich, das Wahre aus allen jenen einſeitigen, und deßhalb irrigen Erkenntnißſtufen in ſein Erkenntnißſyſtem aufzunehmen und in demſelben ihrem Sinne und Inhalte gemäß zu berichtigen und zu verwerthen.

Wie wir nämlich aus den zuletzt angeführten Stellen erſehen haben, hat auch die unterſte Stufe der ſinnlichen Wahrnehmung ihren Platz im Gebiete des Erkennens, aber nicht den Hauptplatz. Er weiß die gründliche Wahrnehmung zu ſchätzen, aber nur ſoweit als ſie Berechtigung hat. Er weiſt den mathematiſchen, die ſinnliche Vorſtellung zergliedernden Wiſſenſchaften ihre Stelle an, in der ſie als das erſcheinen, was

1) *Καὶ μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥς περ ἐφ' οἷς ἔστιν ἀληθείας μετέχειν, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.*

ſie ſind, nämlich nicht als die höchſte, ſondern als eine abhängige, als eine jener höchſten Wiſſenſchaft, der Dialektik untergeordnete Stufe der Wiſſenſchaft. Wir ſehen daraus, daß Platon mit ſeiner dialektiſchen Wiſſenſchaft einen reifen Abſchluß in die verſchiedenen einſeitigen und irrthümlichen Syſteme der griechiſchen Philoſophie gebracht hat, und daß er das Beſte aus Allem als Anläufe zu ſeiner Wiſſenſchaft zu betrachten und zu erweiſen vermochte. Wir erkennen darum in ihm den vollendeten Abſchluß der früheren griechiſchen Philoſophie, deren Einſeitigkeiten er vermeidet, und die er wie Theile zu einem herrlichen Ganzen vereinigt, ſo daß ſie als verſchiedene Seiten eines Baues und nicht mehr als Einſeitigkeit daſtehen.

Und ſo ſehen wir dieſen Bau der Wiſſenſchaft feſt in ſich zuſammenhalten, während jene Einſeitigkeiten von ſeiner kräftigen Dialektik wie von einem Belagerungsgeſchütze zuſammengeſchüttert und in ihrer Haltloſigkeit dargelegt werden. — Seine Philoſophie fundamentirt in dem Boden der Wahrnehmung, ohne daß ſie die Herrlichkeit ihres Gebäudes in dieſen Boden legt; denn über dieſem Fundament erhebt ſich erſt der geſtufte Unterbau der mathematiſchen Wiſſenſchaften, und erſt über dieſen baut ſich die herrliche Säulenhalle ſeines dialektiſchen Tempels auf. Er beginnt auf dem Boden, er ſchließt aber nicht im Boden, ſondern empor richtet er ſeine ſtarken Gedanken, daß ſie wie Pfeiler daſtehen, gekrönt mit dem reichen Architrav und dem prächtigen Giebelfeld der ewigen Ideen und Wahrheiten, hineinragend in den Lichtäther des Göttlichen.

Betrachten wir dieſe ganze Entwicklung des Erkennens, ſo erſcheint uns in ihm die menſchliche Natur wie in einem Prozeß aus der Tiefe zur Höhe, wie in einem Emporringen aus dem Dunkel zum Licht, wie in einer Läuterung aus der ſinnlichen Unklarheit zur idealen Verklärung. Es iſt das eben der Grundgedanke der platoniſchen Philoſophie, daß das Erkennen die menſchliche Natur aus ihrer Verſunkenheit zurückzuführen und wieder zu jenem göttlichen Leben zu erheben vermöge, deren Zurückeroberung des Menſchen Lebensaufgabe ſei. Er vergleicht deßhalb dieſen Gang der Philoſophie im Anfang des ſiebenten Buches der Republik in einem herrlichen Bilde mit dem Aufſteigen aus einer dunkeln Höhle zum hellen Sonnenlichte. Wir können uns nicht verſagen, dieſe ſchöne Stelle nur mit Weglaſſung des minder Wichtigen in ihrem Wortlaute hier anzuführen, da es nicht möglich wäre, die bezeichnenden Züge derſelben in unſeren Worten unverwiſcht

wiederzugeben. Die Stelle ſchließt ſich unmittelbar an die obige Aufzählung der vier Stufen der Erkenntniß an und heißt:

„Nach dieſem nun vergleiche unſere Natur hinſichtlich des Wiſſens oder Nichtwiſſens etwa folgendem Zuſtande. Denke dir nämlich Menſchen wie in einer unterirdiſchen, höhlenähnlichen Wohnung, deren ausgedehnter, die ganze Höhle entlang ſich hinerſtreckender Ausgang nach dem Lichte zu offen iſt; — daß ſie in dieſer von Kindheit auf an den Schenkeln und Nacken gefeſſelt ſich befinden, daß ſie auf derſelben Stelle verharren und nur vorwärts ſehen, durch die Feſſeln aber außer Stande ſind, ihre Köpfe ringsherumzudrehen; daß die Erleuchtung ferner ihnen von einem hinter ihnen, oben und in der Ferne brennenden Feuer kommt; zwiſchen dem Feuer und den Gefeſſelten, über denſelben einen Weg; dieſen entlang denke dir ein Mäuerchen aufgeführt. Denke dir nun Menſchen, die an dieſem Mäuerchen hin mancherlei über das Mäuerchen hervoragende Geräthſchaften tragen und daß, wie natürlich, von den Vorbeitragenden die Einen ſprechen, die Anderen ſchweigen. Glaubſt du nun, daß ſolche Gefeſſelte von ſich und von einander wohl etwas Anderes ſahen, als die vom Feuer auf den ihnen gegenüberſtehenden Theil der Höhle geworfenen Schatten? Waren ſie nun im Stande, ſich mit einander zu unterreden; meinſt du nicht, daß ſie gewohnt ſein würden, dem, was ſie ſähen, den Namen der vorüberziehenden Gegenſtände ſelbſt zu geben?

„Wenn ihr Kerker, ſollte einer der Vorüberziehenden ſprechen, vermittelſt der Gegenwand einen Wiederhall gäbe, meinſt du, daß ſie etwas Anderes als den vorüberziehenden Schatten für das Sprechende halten würden? Wenn nun Einer entfeſſelt und ſtracks aufzuſtehen und den Nacken umzudrehen und fortzuſchreiten und zum Lichte aufzublicken genöthigt würde und wenn alle dieſe Verrichtungen ihm Schmerzen verurſachten und der Glanz es ihm unmöglich machte, die Gegenſtände zu ſehen, deren Schatten er früher erblickte: was meinſt du, daß er angeben würde, wenn ihm Jemand ſagte, er habe vorher ein Gaukelwerk erblickt, jetzt aber ſehe er, dem Seienden etwas näher gerückt und dem wirklicher Seienden zugewendet, richtiger? Glaubſt du nicht, daß er wohl ungewiß ſein und das früher Geſehene für der Wahrheit entſprechender halten würde, als das jetzt ihm Gezeigte?

„Würde derſelbe nicht auch, nöthigte Jener ihn, auf das Licht ſelbſt zu blicken, an den Augen Schmerzen empfinden, und ſich zurückwendend nach den Gegenſtänden flüchten, die er zu ſehen vermag und dieſe in

der That für deutlicher als die ihm gezeigten halten? Wenn ihn aber Jemand von dort mit Gewalt auf rauhem und steilem Wege hinaufzöge und nicht abließe, bis er zum Lichte der Sonne ihn heraufzog, würde er da wohl nicht Schmerz empfinden und Unwillen über das Heraufziehen, und zum Lichte gelangt, die Augen mit Helligkeit erfüllt, nicht einen einzigen der ihm jetzt als die wahren genannten Gegenstände zu erkennen vermögen?

„Er würde wohl, denk' ich, der Gewöhnung bedürfen, um das oben Befindliche zu sehen und zuerst wohl am leichtesten die Schatten erkennen, und dann die Bilder der Menschen und die der anderen Gegenstände im Wasser, später aber diese selbst. —

„Nach diesen würde er wohl das am Himmel Befindliche, so wie den Himmel selbst zur Nachtzeit, den Blick auf das Licht der Sterne und des Mondes richtend, leichter betrachten als am Tage die Sonne und was mit ihr in Verbindung steht.

„Zuletzt aber vermag er wohl, denk' ich, nicht Abbilder derselben im Wasser oder an einer andern Stelle, sondern die Sonne selbst, für sich selbst an der Stelle, die sie einnimmt, zu erschauen und zu betrachten.

„Nach diesem würde er auch wohl bereits über sie Betrachtungen anstellen, daß sie die Tagesstunden und den Jahreswechsel herbeiführt und über Alles in der sichtbaren Welt waltet und gewissermaßen die Urheberin von Allem ist, was sie sahen.

„Gab es aber damals unter ihnen (den in der Höhle Gefesselten) Ehrenbezeigungen, Lobpreisungen und Belohnungen für den, der das Vorübergehende am scharfsinnigsten erschaute, meinst du wohl, daß er darauf begierig sein und die von jenen Hochgeehrten und unter ihnen Herrschenden beneiden, oder daß es ihm wohl vielmehr nach den Worten des Homers ergehen und er viel lieber wünschen werde, das Feld einem dürftigen Manne, ohne Erbe, als Taglöhner zu bestellen, und irgend sonst Etwas über sich ergehen zu lassen, als jenen Ruhm davon zu tragen und in jener Weise zu leben? Wenn nun so Einer wieder herabstiege und denselben Sitz einnähme, würden nicht, indem er plötzlich von der Sonne käme, seine Augen mit Dunkelheit erfüllt sein?

„Müßte er nun wieder, jene Schatten zu unterscheiden, mit den dort fortwährend Gefesselten, während er sich geblendet fühlt, einen Wettstreit bestehen, bevor er seine Augen wieder brauchen lernte, und wäre diese Zeit der Angewöhnung keine kurze, würde er sich nicht lächerlich

machen und von ihm geſagt werden, er ſei von ſeiner Wanderung nach oben mit verderbten Augen zurückgekehrt, und es ſei nicht der Mühe werth, das Hinaufſteigen auch nur zu verſuchen? Und würden ſie nicht den, der Jemanden zu entfeſſeln und hinaufzuführen verſuchte, könnten ſie irgendwie ſeiner habhaft werden, ſogar wohl tödten?

„Dieſes Bild muß man alſo in allen ſeinen Theilen mit dem vorher Geſagten zuſammenſtellen, indem man unſern, den Augen ſichtbaren Wohnſitz mit der Wohnung im Kerker, die Erleuchtung durch das Feuer in demſelben mit der Macht der Sonne vergleicht.[1]) Wenn du aber das Aufſteigen nach oben und die Betrachtung des oben Befindlichen mit dem Sicherheben der Seele zu dem Bereiche des Gedenkbaren zuſammenſtellſt, ſo wirſt du wenigſtens das, was ich hoffe, nicht verkennen. Was mir alſo als wahr erſcheint, iſt Folgendes: Im Bereiche des Erkennbaren iſt die Idee des Guten das Letzte und kaum zu erſchauen; hat man ſie aber erblickt, müſſe man ſchließen, ſie ſei ſonach die Urſache alles Rechten und Schönen u. ſ. w.

„So wundere dich alſo nicht, daß diejenigen, die dahin gelangten, mit menſchlichen Angelegenheiten ſich nicht befaſſen mögen, ſondern daß ihre Seelen ſtets in höheren Regionen zu weilen ſtreben.

„Erſcheint das dir wunderſam, wenn Einer, der von göttlichen Betrachtungen in den menſchlichen Nothſtand gerieth, unbeholfen iſt und höchſt lächerlich erſcheint, weil er noch blinzelt, und bevor er ſich an das gegenwärtige Dunkel gewöhnte, ſich genöthigt ſieht, vor Gerichtshöfen, oder anderwärts über die Schattenbilder des Gerechten, oder über die ſchattenwerfenden Geſtalten einen Kampf zu beſtehen, und darüber einen Wettſtreit durchzufechten, wie das etwa von denen angeſehen wird, die die Gerechtigkeit an ſich nimmer erſchauten?

„Beſäße aber Jemand Einſicht, dann würde er ſich wohl erinnern, daß doppelte Störungen der Sehkraft aus doppelten Gründen ſtattfinden, wenn man aus dem Lichte in das Dunkele, und wenn man aus dem Dunkel in das Licht tritt; des Glaubens nun, daß dasſelbe auch der Seele widerfahre, würde er wohl nicht unverſtändigerweiſe lachen, ſollt' er eine in Verwirrung und außer Stand erblicken, etwas zu er-

---

1) *τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσει τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν —— τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία κ. τ. λ.*

ſchauen, ſondern zu erforſchen ſuchen, ob ſie, aus einem lichtern Leben kommend, durch das Ungewohnte verfinſtert wird, oder, von größerer Unkunde dem Lichte zuſchreitend, durch den Glanz des Hellern ſich geblendet ſieht, und ſo würde er wohl die eine dieſes Begegniſſes und der gewählten Lebensweiſe wegen glücklich preiſen, die andere aber bemitleiden und, wollt' er dieſe belachen, ſein Lachen über ſie minder lächerlich ausfallen, als das über die von oben aus dem Lichte gekommene.[1]) —

„Wir müſſen aber den Glauben hegen, die Unterweiſung ſei nicht ſo beſchaffen, wie Manche bei ihren Verheißungen behaupten, daß ſie beſchaffen ſei. Denn ſie ſagen, ſie legten in die Seele das darin nicht befindliche Wiſſen, als wenn ſie in blinde Augen die Sehkraft legten.[2])

„Unſere jetzige Rede aber deutet darauf hin, das in der Seele eines Jeden befindliche Vermögen und das Werkzeug, deſſen Jeder zum Lernen ſich bedient, müſſe, als ob das Auge nicht anders als zugleich mit dem ganzen Körper vom Dunkeln nach dem Lichte ſich drehen laſſe, ebenſo mit der ganzen Seele vom Werdenden ab herumgedreht werden, bis dieſe fähig werde, den Hinblick auf das Seiende und den glänzendſten Punkt des Seienden zu ertragen. Das ſei aber, behaupten wir, das Gute.

---

1) Platon ſpielt hier auf das Unrecht an, das ſeine Mitbürger, ſowohl früher gegen Sokrates, als auch jetzt gegen ihn begingen, indem ſie ſagten, die Philoſophie habe ſie beide unfähig gemacht, etwas in der Staatsverwaltung zu wirken, während ſeiner Ueberzeugung nach ſie beide, an das Licht einer höhern Wahrheit und Wirklichkeit gewöhnt, nur nicht im Stande waren, die verblendete und beſchränkte Lebensanſicht ihrer Mitbürger zu theilen.

2) *Ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἢν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τἀγαθόν. Τούτου τοίνον αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μετασταφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει τοῦτο διαμηχανήσασθαι. Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. ἢ οὔπω ἐννενόηκας, τῶν λεγομένων πονηρῶν μὲν σοφῶν δὲ ὡς δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ' ἃ τέτραπται, ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, κακίᾳ δ' ἠναγκασμένον ὑπηρετεῖν, ὥστε ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον*; republ VII. 518 d. 519 a.

„Die Kunst dabei aber, beim Herumdrehen nämlich, dürfte also wohl darin bestehen, daß sie (die Seele) auf das Leichteste und Erfolgreichste herumgedreht werde, nicht die Sehkraft in ihr zu erzeugen, sondern, als ob sie jene besitze, aber nicht die rechte Richtung habe, noch dahin blicke, wohin sie solle, dies zu bewerkstelligen. Ferner scheinen die übrigen Fähigkeiten der Seele, wie man sie nennt, etwas denen des Körpers Nahekommendes zu sein; sie scheinen, während sie früher in ihnen nicht vorhanden waren, später durch Gewöhnung und Uebung in ihr erzeugt zu werden; die des Denkens aber ist natürlich vor allen göttlicherer Natur, Etwas, was seine Kraft nie verliert, vermöge des Herumdrehens aber zu etwas Nützlichem und Ersprießlichem, oder dagegen Nutzloſem und Schädlichem wird. Oder hast du noch nicht bemerkt, wie hell die armselige Seele derjenigen sieht, die man schlecht, aber klug nennt, und wie scharfsichtig sie das, worauf sie gerichtet ist, durchschaut, da ihre Sehkraft keine schwache, aber ihrer Schlechtigkeit zu fröhnen gezwungen ist, so daß sie des Unheils um so mehr schafft, je schärfer ihr Blick ist? Gewiß viel mehr." (rep. VII. 514—519a.)

Wenn wir es uns nicht erlauben zu dürfen glaubten, diese herrliche Stelle Platon's mit anderen, als mit seinen eigenen Worten wiederzugeben, so glauben wir es uns jetzt um so eher erlauben zu dürfen, die Hauptzüge derselben übersichtlich zusammenzustellen und in ihrem Zusammenhange mit unserer obigen Darstellung der platonischen Dialektik aufzufassen. —

Platon hielt bei dem angestellten Vergleiche die Grundanschauung fest, daß es ein doppeltes Gebiet des Daseins gebe, ein Gebiet des Sichtbaren und ein Gebiet des Denkbaren, ein Gebiet der sinnlichen und ein Gebiet der idealen Wirklichkeit, und daß wir in Folge unserer Verkörperung in der Sphäre des Sichtbaren, durch die sinnlichen Eindrücke gefangen gehalten seien. Um nun klar zu machen, wie sich das Gebiet der Sichtbarkeit, in dem die Sonne das Licht gibt, zum Gebiete der Ideen und des Denkbaren verhält, indem die Idee des Guten mit ihrem Lichte leuchtet, nimmt Platon einen Vergleich aus der Sichtbarkeit selbst. Wir in diesem sichtbaren Leben und in seiner Sinnlichkeit befangenen Menschen sind wie gefesselt in einer Höhle, die zwar einen Ausblick in das Tageslicht der Idealwelt hat, den wir aber nicht genießen, indem wir uns damit begnügen, was das in der Höhle unseres irdischen Lebens scheinende Sonnenlicht uns zeigt, für die Wahrheit der Ideen selbst zu halten. Statt der wahren Wirklichkeit der

Ideen ſehen wir darum in der ſichtbaren, durch das Licht der Sonne erhellten Welt nur die Schatten der Idee. Unſere Erhebung über dieſe ſinnliche Wahrnehmung zu jener wahrhaften Erkenntniß im Lichte der höchſten Idee des Guten, iſt darum dem Aufſteigen eines Menſchen aus einem trübern Lichte in das Sonnenlicht ähnlich. Wie ſich alſo das Licht des Feuers, das den in einer Höhle Gefangenen nur die Schatten des ſinnlich Wahrnehmbaren ſehen läßt, zum Sonnenlicht verhält, welches das wirklich ſinnlich Wahrnehmbare zu ſehen befähigt, ſo verhält ſich das Sonnenlicht ſelbſt zum göttlichen Lichte der Idee, in welchem nicht das ſchattenhafte, ſinnliche, ſondern das wahrhaft göttliche Weſen der Wahrheit erkannt und erſchaut wird.

Wie aber derjenige, welcher aus jener Höhle in das Sonnenlicht gelangt iſt, in deren blendender Helle nicht gleich zu ſehen vermöchte und darum etwa damit anfangen müßte, die Abbilder der Dinge im Waſſer, dann die wirklichen Dinge, die Bäume und Menſchen zu ſehen, bis er zuletzt ſeinen Blick auf die Bewegung der Himmelsgeſtirne und zuletzt auf die Sonne ſelbſt richten und dann erkennen würde, daß ſie es ſei, durch welches alles Andere Licht erhält und geſehen wird, ſo iſt es auch mit dem Aufſteigen aus dieſer ſichtbaren Sonnenwelt zur höhern Welt der idealen Erkenntniß und des idealen Schauens beſchaffen.

Es iſt dem Menſchen auf dem Wege des Erkennens nicht möglich, ſeine Blicke gleich auf die höchſte, alles Licht ausſtrömende Idee zu richten, ſondern er muß ſtufenmäßig zu ihr aufwärts gelangen; erſt muß er ſie erkennen in ihren ſinnlichen Abbildern,[1]) dann muß er ihr forſchend nachgehen in die innern Geſetze der ſinnlichen Welt, bis hinauf zu jenen höheren Geſetzen der Mathematik und der Aſtronomie, welche den Lauf der Geſtirne berechnet, dann erſt kommt er zur eigentlichen Wahrheit, die von aller Sinnlichkeit frei, im Glanze ihres eigenen Lichtes ſtrahlet und dieſen Lichtſtrahl auch auf alles Andere ausgießt. — Wie aber derjenige, deſſen Augenlicht an die düſtere Beleuchtung einer Höhle und an den Anblick jener matten Schattenbilder gewöhnt war, wenn er heraufgeführt wird an das glänzende Tageslicht der Sonne, um dort die hellbeleuchteten wirklichen Dinge zu ſehen, anfänglich ſeine leiblichen Augen geblendet und ſchmerzlich berührt fühlt, in eben demſelben Maße findet dies ſtatt, wenn Einer aus dem Ge-

1) Wie der aus der Höhle Kommende zuerſt die Abbilder der ſinnlichen Wirklichkeit — im Schatten und im Waſſer erblickt.

biete der ſinnlichen Erſcheinungen in das der ewigen Weſenheiten hinüberdringt. Auch er iſt anfangs nicht ſtark genug, jenen hellen Glanz zu ertragen, und es koſtet ihn große Ueberwindung und Mühe, bis er ſeine, an die ſinnlichen Erſcheinungen gewöhnte Vorſtellungen ſo weit geläutert und geklärt hat, daß ſie jene ewigen Ideen zu ergreifen und feſtzuhalten vermögen.

Und weil es für das ſinnliche Auge, wenn es lange im düſtern Lichte einer Höhle war, nicht möglich iſt, mit einem Male ſicher und klar die Gegenſtände in der Sonne anzuſehen, und es dieſelben nur blinzelnd und unſicher ſieht, ſo hält es anfangs dieſe für Schatten und meint, jene Schatten in der Höhle ſeien das eigentliche Wahre geweſen. Wie darum der aus der Höhle zum hellen Tageslichte hinauf geführte längerer Gewöhnung und Uebung im Anblicke der Gegenſtände bedarf, um ſie als wirkliche zu erkennen, ſo wird auch in demjenigen, der durch das philoſophiſche Erkennen aus dieſer Sonnenwelt zur Welt der wahrhaften Ideen aufzudringen ſtrebt, noch der Zug beſtehen, wieder zu dem Anblick der ſichtbaren Welt, als zu dem vermeintlich Wahren, zurückzukehren, weil ihm die Strahlen der Idee blendend auf's Auge der Geiſtes fallen.

Was aber Jeder in dieſer Beziehung an ſich ſelbſt erfährt, das wird er noch mehr an Anderen erfahren, welche er zur Erkenntniß der Idee emporführen will. An das Sonnenlicht dieſer ſichtbaren Welt und an deren Schattenbilder gewöhnt, werden ſie nicht glauben, wenn der Philoſoph ihnen ſagt, daß ſich dieſe ſichtbare Welt in einen lichten Himmel der Wahrheit öffne, in dem die wahre Wirklichkeit wohne. Um ſo weniger werden ſie dies glauben, als der Philoſoph, wenn er von ſeinen erhabenen Betrachtungen in ihr Dunkel herabkommt und an daſſelbe nicht mehr gewöhnt, darin wie ein Geblendeter und Nichtſehender erſcheint. Platon konnte hierüber aus ſeiner eigenen Erfahrung und aus dem Leben ſeines Lehrers Sokrates am beſten urtheilen. Denn Sokrates wurde als Thörichter und als Verführer verurtheilt, weil er die Thorheit und Verblendung ſeiner befangenen Mitbürger nicht theilte; und Platon ſelbſt wurde als ein für Staatsgeſchäfte unbrauchbarer und in denſelben unpraktiſcher Mann angeſehen, weil er, durch ſeine erhabenen Betrachtungen veredelt, das Verderbniß und die Vorurtheile ſeiner Zeitgenoſſen nicht zu theilen vermochte.

Und gegen dieſe Vorurtheile und gegen ſolche Verblendung wirkſam zu kämpfen, war unbegreiflich ſchwer. Denn wie man den Men-

ſchen in der Höhle nicht etwa das Sonnenlicht zutragen kann, und wie es nicht genügt, daß ſie blos den Kopf nach der Oeffnung der Höhle umdrehen, ſondern wie ſie nothwendig in das Sonnenlicht herausgeführt werden müſſen, um von ſeinem Glanze umleuchtet, es ſehen und alles Uebrige in ihm betrachten zu können, ſo iſt es auch mit dem, der das Licht der Wahrheit und der Idee erſchauen will. Man kann ihm die Idee nicht in die Seele wie in ein leeres Gefäß hineinlegen, es reicht auch nicht hin, daß er ſich derſelben blos theilweiſe zuwendet; ſein ganzes Weſen muß ſich in ſie hineinleben und ſich von ihr erfüllen laſſen. Mit der „ganzen Seele muß er vom Werdenden hinweggewendet werden, bis er fähig wird, den Hinblick auf das Seiende und den glänzendſten Punkt des Seienden zu ertragen," und bis die Seele nicht mehr das durch die Sinne Wahrgenommene für das Wirkliche hält, „ſondern nur das, was ſie ſelbſt durch ſich ſelbſt ſchaut, nämlich nicht das veränderliche, bald ſo, bald ſo geſtaltete, ſondern das an und für ſich ſeiende, unveränderliche Sein ſelbſt.[1])

Obgleich aber der Menſch nur mit dem göttlichſten Theil ſeiner Seele die Idee ergreift, ſo muß er ſich derſelben doch auch mit den niederen Seelenkräften ſo weit als möglich zuwenden, weil dieſelben ſonſt „wie anhaftende Bleigewichte durch Leckerhaftigkeit und dergleichen Luſt und Sinnenkitzel die Seele herabziehen und ihren Blick nach unten richten würden." (republ. 519b.)

Alſo iſt es auch nothwendig, die niederen Stufen des Erkenntnißvermögens, die Stufen des Meinens und Nachdenkens, der Idee zuzukehren, um dadurch wirkſam ihres wahrhaften Seins theilhaft zu werden.

So iſt alſo „das ächte Weisheitsſtreben mit Recht ein Umkehren der Seele und ein Aufſteigen aus einer Art von Dämmerung zu dem wahren Tage des Seienden." (rep. 521. d.)

Er verlangt darum, daß die Jünglinge früh an dialektiſche Unterſuchungen, die zur Weisheit führen, gewöhnt werden, ſo ſchwierig dieſelben auch ſeien.

[2]) „Die Jünglinge und Knaben müſſen mit der Jünglingen angemeſſe-

---

1) *Πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αἵτῃ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτη καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων.* — Phaedon 83 a.

2) *Πᾶν τοὐναντίον μειράκια μὲν ὄντα καὶ παῖδας μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν μεταχειρίζεσθαι, τῶν τε σωμάτων, ἐν ᾧ βλαστάνει τε καὶ ἀδροῦται, εὖ μάλα ἐπιμελεῖσθαι, ὑπηρεσίαν φιλοσοφίᾳ κτωμένους· προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἐν ᾗ ἡ ψυχὴ*

nen Unterweiſung und Weisheit ſich beſchäftigen, und dem Körper, während er ſich entwickelt und männlich wird, große Sorgfalt widmen, um dem Streben nach Weisheit ein Werkzeug zuzurichten; gelangen ſie aber zu dem Alter, in welchem die Seele zu reifen beginnt, dann müſſen ſie angeſtrengter dieſelbe üben; ſchwindet dann die Körperkraft und wird ſie für Staatsgeſchäfte und Heereszüge untauglich, dann müſſen Diejenigen, welche ein glückliches Leben zu führen und an die hier durchlebten Jahre ein dieſen angemeſſenes Leben jenſeits des Grabes zu reihen wünſchen, der Seele freie Nahrung gewähren und, es ſei denn nebenbei, nichts Anderes betreiben." (rep. VI. 498 b.)

Die Dialektik iſt alſo das Mittel, die höhere, unſterbliche Seele des Jünglings zu entwickeln, und ſie als ſichere Führerin durch die ſchwankenden Meinungen des Lebens zu leiten; ſie iſt es aber auch, durch die der Menſch im reifen Alter ſicher und dauerhaft an das jenſeitige Leben anknüpft und ſich deſſen Beſitz ſichert.

„Denn," ſagt er VI. 500 c. [1]), „indem der Weisheitsfreund mit dem Wohlgeordneten und Göttlichen ſich beſchäftigt, wird er, inſoweit der Menſch das vermag, zu einem Wohlgeordneten und Göttlichen."

Jenes Göttliche und Wohlgeordnete, der eigentliche Gegenſtand des dialektiſchen Erkennens, iſt ja „die Idee des Guten," von der jegliches Gute und Schöne kommt, [2]) „durch deren Anwendung das Gerechte und die übrigen Tugenden nützlich und erſprießlich werden." — „Wenn wir dieſe nicht kennen, ſo bringe es uns keinen Nutzen, wenn wir auch alles Andere recht gut kennen, ſo wenig es uns Nutzen bringe, wenn wir etwas getrennt vom Guten beſäßen" (VI. 505 a.). Dieſe Idee des Guten iſt es, „was jede Seele erſtrebe und weßhalb ſie im dunkeln Gefühle, daß es wirklich ſei, Alles thue" (505 e.). Wie wir aber nun die ſinnlichen Dinge von den Ideen unterſcheiden, „und von dem einen ſagen, es werde geſehen, aber nicht gedacht, von den Ideen dagegen, ſie werden gedacht, aber nicht geſehen" (507 b.), ſo verhält es ſich auch mit der höchſten Idee. Und wie die Sonne, damit wir die ſinnlichen

---

τελεοῦσθαι ἄρχεται, ἐπιτείνειν τὰ ἐκείνης γυμνάσια· ὅταν δὲ λήγῃ μὲν ἡ ῥώμη, πολιτικῶν δὲ καὶ στρατειῶν ἐκτὸς γίγνηται, τότε ἤδη ἀφέτους νέμεσθαι καὶ μηδὲν ἄλλο πράττειν, ὅ τι μὴ πάρεργον, τοὺς μέλλοντας εὐδαιμόνως βιώσεσθαι καὶ τελευτήσαντας τῷ βίῳ τῷ βεβιωμένῳ τὴν ἐκεῖ μοῖραν ἐπιστήσειν πρέπουσαν.

1) *Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.*

2) *ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησόμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνηται.*

Gegenſtände ſehen können, unſerem Auge Sehkraft und den Dingen Sichtbarkeit verleiht, ſo verhält es ſich auch mit der Idee des Guten für die Seele. Sie gibt die Wahrheit und auch unſerem Denken das Licht, dieſe Wahrheit zu erfaſſen.

„Ebenſo (wie die Sonne für das Sichtbare und die ſehenden Augen) denke dir demnach auch das Weſen der Seele. Wenn ſie angeſtrengt auf das ſich richtet, was Wahrhaft und das (wahrhaft) Seiende beleuchtet, dann denkt ſie und erkennt es und zeigt Denkkraft; richtet ſie ſich aber auf das mit Dunkelheit Vermengte, auf das Entſtehende und Vergehende, dann meint ſie und blinzelt, indem ſie ihre Meinungen in buntem Wechſel durcheinander wirft, und gleicht nun wieder einem der Denkkraft Entbehrenden. Nimm alſo an, die Idee des Guten ſei es, was dem Erkannten Wahrheit, dem Erkennenden dieſes Vermögen verleiht; denke ſie dir als den Grund des Wiſſens und der Wahrheit, als des Gewußten, und wenn du ſie, während ſchon die beiden, Erkenntniß und Wahrheit, ſo ſchön ſind, für etwas noch Schöneres, als dieſe anſiehſt, ſo wird dieſe Anſicht die richtige ſein. Wie es aber dort richtig war, Licht und Sehkraft für der Sonne Aehnliches zu halten, aber nicht richtig für die Sonne ſelbſt, ſo iſt es auch hier richtig, Beides, Erkenntniß und Wahrheit, für dem Guten Aehnliches anzuſehen, das Eine oder Andere aber nicht für das Gute, vielmehr iſt das Weſen des Guten noch höher zu ſtellen“ (508 c. u. d. — 509 a.).[1])

Man glaubt hier, einen Kirchenvater über das Weſen Gottes des wahrhaft höchſten Gutes und über die Wirkſamkeit ſeiner Gnade und Erleuchtung reden zu hören. Platon ſieht hier gleichſam mit dem prophetiſchen Auge der menſchlichen Vernunft jenes Verhältniß, in welches der Menſch zum Göttlichen zurückgeführt werden müſſe, voraus, er hat eine lichte Ahnung von jener innigen

---

1) *οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι. Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥς περ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.*

Verbindung, von jener Lebens- und Geiſtesbeziehung, welche zwiſchen Gottheit und Menſchheit eintreten müſſe, wenn dieſe wieder Wahrheit und höhere Kraft in ſich aufnehmen ſolle. Platon hat nur nicht die Wahrheit, die in dem Worte liegt: „So ſehr hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingeborenen Sohn dahin gab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, ſondern das ewige Leben haben.“ Er wußte nur, daß in der Idee des Guten, in Gott, das Leben liege. Aber der perſönliche Logos Gottes hatte dieſes Leben und dieſe Wahrheit noch nicht gebracht, und ſo glaubte er denn, in dem Gefühle der tiefen Sehnſucht, in welchem ſeine Seele nach dem Beſitz des höchſten Gutes rang, er müſſe durch das Werk des menſchlichen Logos, durch die Dialektik, ſich den Beſitz jenes geahnten höchſten Gutes und jener Wahrheit verſchaffen, „wonach jede Seele ſtrebt, und weßhalb ſie im dunkeln Gefühl, daß es wirklich ſei, Alles thut.“ —

Es iſt tief ergreifend, dieſen rieſigen Gedankenſchwung Platon's zu betrachten, der nicht, wie die alten Gigauten durch rohe Naturkraft die göttlichen Mächte aus dem Himmel zu ſtürzen, ſondern auf der goldenen Leiter der Ideen mittels der Dialektik zur Gottheit aufzuſteigen ſucht. Nicht chriſtlich iſt Platon an dieſen Stellen; aber was das Chriſtenthum dem Menſchen, wenn er ſein Heil finden ſollte, bringen und welche Bedürfniſſe es demſelben ſtillen mußte, das hat er an dieſer Stelle mit begeiſterter Klarheit vorausgeahnt. Der Menſch ſtieg zwar nicht auf der Leiter der Dialektik zur Wahrheit und zu Gott auf, wie er meinte, aber Gott, die lebendige Wahrheit, ſtieg herab zum Menſchen und brachte ihm, was er vergeblich durch ſeine Dialektik geſucht hatte.

Platon hat wohl ſelbſt geahnt, daß es der menſchlichen Dialektik nicht gelingen werde, das Ziel zu erreichen, was er ihr geſteckt hatte. Wir ſchließen dies aus folgender Stelle:[1]) „Nimm demnach auch an, daß dem Erkannten nicht blos das Erkanntwerden durch das Gute zu Theil werde, ſondern daß auch noch das Sein und die Weſenheit durch dasſelbe ihnen zukomme, ohne daß das Gute eine Weſenheit iſt, ſondern ſeiner Würde und Kraft nach über die Weſenheit ſich erhebt.“ (VI. 509 b.) Ragt aber die Idee des Guten über alle anderen Weſenheiten hinaus, ſo möchte es ja doch der Dialektik ſchwer fallen, dieſelbe zu erreichen,

1) *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

wie es ja Platon ſelbſt, trotz des größten dialektiſchen Scharfſinnes und Tiefſinnes, nur mittels des Vergleiches mit der Sonne gelungen iſt, über dieſelbe ſo Herrliches zu ſagen. — Wie ſollte er ſie auch in ihrem eigentlichen Weſen erkennen und begreifen können, wenn ſie über alle Weſenheit hinausgeht? Wie ſoll er auf der dialektiſchen Leiter, deren goldene Sproſſen nur ſo weit als die erkennbaren Weſenheiten reichen, zu ihr ſelbſt hinübergelangen! Gewiß muß er dies hier gefühlt haben. Niemand kann es in Abrede ſtellen, der ſich die Aufgabe klar vor Augen hält, welche er mit ſeiner Dialektik löſen will.

Wir müſſen hier an die vielbeſprochene Stelle im „Alcibiades II.“ erinnern, wo Sokrates den Alcibiades, der eben in den Tempel gehen will, über die rechte Art zu beten und zu opfern belehrt. Nachdem Sokrates dort Vieles zur Berichtigung unklarer und unwürdiger Vorſtellungen über die Verehrung der Götter geſagt, und bemerkt hatte, daß man redlichen Herzens und in ehrlicher Abſicht mit ſeinen Gebeten und Opfern vor die Götter kommen müſſe, wenn ſie Wohlgefallen daran haben ſollten, ſchließt er mit dem Satz:[1]) „Drum iſt's nothwendig, abzuwarten, bis man gelernt hat, wie man gegen Götter und Menſchen ſich zu verhalten habe.“

„Alcibiades. Wann wird nun dieſe Zeit kommen, lieber Sokrates? und wer wird mein Lehrer ſein? Denn gar gern möcht' ich wiſſen, wer dieſer Mann ſei? Sokrates. Er iſt's, dem dein Wohl am Herzen liegt. Mich bedünkt aber, wie Homeros ſagt, Athene habe dem Diomedes das Dunkel von den Augen genommen, daß er wohl erkenne den Gott und den ſterblichen Menſchen, ſo müſſe man auch von deinem Geiſte zuvörderſt das Dunkel nehmen, welches ihn jetzt umhüllt, und dann erſt dich dasjenige lehren, was dich in den Stand ſetzt, das Gute zu ſcheiden vom Böſen. Denn jetzt ſcheinſt du mir nicht es zu vermögen.

---

1) *Ἀναγκαῖον οὖν ἐστὶ περιμένειν ἕως ἂν τις μάθῃ ὡς δεῖ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους διακεῖσθαι. — Ἀλκ. Πότε οὖν παρέσται ὁ χρόνος οὗτος, ὦ Σώκρατες; καὶ τίς ὁ παιδεύσων; ἥδιστα γὰρ ἄν μοι δοκῶ ἰδεῖν τοῦτον τὸν ἄνθρωπον τίς ἐστιν. — Σωκρ. Οὗτός ἐστιν ᾧ μέλει περὶ σοῦ. ἀλλὰ δοκεῖ μοι, ὥς περ τῷ Διομήδει φησὶ τὴν Ἀθηνᾶν Ὅμηρος ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἀφελεῖν τὴν ἀχλύν, „ὄφρ' εὖ γιγνώσκοι ἠμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα,“ οὕτω καὶ σοὶ δεῖν ἀπὸ τῆς ψυχῆς πρῶτον τὴν ἀχλὺν ἀφελόντα, ἣ νῦν παροῦσα τυγχάνει, τὸ τηνικαῦτ' ἤδη προσφέρειν δι' ὧν μέλλεις γνώσεσθαι ἡμὲν κακὸν ἠδὲ καὶ ἐσθλόν. νῦνμὲν γὰρ οὐκ ἄν μοι δοκεῖς δυνηθῆναι Ἀλκ. Ἀφαιρείτω, εἴτε βούλεται τὴν ἀχλὺν εἴτε ἄλλο τι ὡς ἐγὼ παρεσκεύασμαι μηδὲν ἂν φυγεῖν τῶν ὑπ' ἐκείνου προσταττομένων, ὅς τίς ποτ' ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, εἴ γε μέλλοιμι βελτίων γενέσθαι. — Σωκρ. Ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνος θαυμαστὴν ὅσην περὶ σὲ προθυμίαν ἔχει. —*

Alcibiades. Er nehme, gefällt es ihm, das Dunkel oder was ihm sonst beliebt, hinweg. Denn ich bin entschlossen, keiner Forderung des Mannes, wer er irgend sei, mich zu entziehen, wenn es zu meiner Besserung führt.

Sokrates. Gewiß auch ihn beseelt für dich ein wundersamer Eifer." (Alc. II. 150 c. d.) —

Wir wissen es wohl, daß die neuere Kritik sich gegen die Aechtheit dieses Dialogs ausgesprochen und demselben die Urheberschaft Platon's abgesprochen hat, und wir achten die Gründe, welche gelehrte Männer dafür anführen, und sind auch gar nicht gewillt, denselben als ächt anzuerkennen, indem wir ihn hier citiren. Doch wird die Kritik es auch uns nicht verargen, wenn wir in den angeführten Sätzen etwas Platonisches erkennen; mindestens wird sie uns die Annahme hingehen lassen, daß der Dialog aus jener Gedankensphäre stammt, in der Platon lebte, und in die viele seiner Schüler und seiner Zeitgenossen durch ihn erhoben wurden.[1]) Mag darum dieser Dialog auch von einem Schüler Platon's geschrieben sein, immerhin gehört er Platon's Gedankenrichtung an. Denn der Gedanke, daß eine göttliche Hülfe und Mittheilung den Menschen in der reinern Anschauung über Gebet, Opfer und Gottesverehrung unterrichten müsse, hängt mit der Ansicht Platon's von der überwesentlichen Natur der Idee des Guten einigermaßen zusammen. Denn wenn diese Idee weder durch die Poesie und Mythe, noch durch die Dialektik ergriffen zu werden vermag, da sie über aller Gestalt und über jeglichem Wesen steht, so liegt der Gedanke und Wunsch ganz nahe, es möge jene Wahrheit und jenes Licht, das mit seinen fernhinleuchtenden Strahlen die Sehnsucht der Seele nach sich so sehr entzündet, selbst kommen und sich offenbaren, wie es im Alcibiades ausgesprochen wird. Wie die Samariterin in der übermenschlichen Weisheit Christi sofort erkannte, daß Gott selbst offenbarend vor ihr stehe, so hatte die platonische Philosophie, da sie eine höhere Wahrheit ahnte, als der Mensch begreifen könne, auch erkannt, daß ein göttlicher Lehrer kommen müsse, um die Menschen in dieser Wahrheit zu unterrichten. — Doch dieser höhere Lichtblick, in welchem Platon die Idee des Guten als etwas Ueberwesentliches auffaßt, ist nur wie ein vorübergehender Blitz aus einer Gedankensphäre, welche er in dem Kreise seiner

1) Vgl. die Einleitung, welche K. Steinhart diesem Dialoge vorausgeschickt hat, S. 518 u. 519.

Begriffe nicht feſthalten und in ſeiner ganzen Bedeutung nicht verwerthen kann. Er iſt nur wie eine augenblickliche Entrückung in den Lichtkreis, den die Wahrheit von der Transcendenz Gottes um ſich breitet und aus welcher er ſofort wieder in die Welt des dialektiſchen Erkennens zurückkehren muß. Denn ihr allein kommt, in Ermangelung jener höheren Offenbarung, der Name der Erkenntniß und der Wiſſenſchaft zu, weil ſie Alles in ſeinem Grund und Weſen erforſcht, und ſich nicht blos an unwiſſenſchaftliche Reſultate oder gar an ſinnliche Erſcheinungen hält. „Alle anderen Arten von Wiſſenſchaft gelten ihr als Helfer und Mitleiter, weßhalb wir ſie auch oft aus Gewohnheit Wiſſenſchaft nannten, obgleich ſie mit einem andern Namen zu benennen wäre." (repl. VII. 533 c.)

Indem er daher die verſchiedenen Stufen der Erkenntniß noch einmal zuſammenſtellt, bemerkt er, daß man die beiden unterſten Stufen in *eine* zuſammenfaſſen könne und ſtatt Glauben und Vermuthen den gemeinſchaftlichen Ausdruck *Meinen* wählen könne, und daß nur derjenige etwas wiſſe, der ſich und Anderen Rechenſchaft darüber zu geben vermöge, da ohne die Dialektik, welche über die letzten und höchſten Gründe Rechenſchaft gebe und die Idee des Guten, den Grund von allem Sein, erfaſſe, überhaupt keine Wiſſenſchaft möglich ſei. (VII. 534 a.) „Denn nie wäre etwas der Gründe Entbehrendes ein Wiſſen."[1]) Und[2]) „wer nicht die Idee des Guten, von allem Andern ſie ausſcheidend, feſtzuſtellen vermag und, indem er wie in der Schlacht ſich Bahn bricht durch alle Beweisgründe, und nicht nach einem Meinen, ſondern ihrem Weſen nach ſie nachzuweiſen ſich beſtrebt, in ſeiner in dieſem Allen untadeligen Rede ſeinen Weg verfolgt; wirſt du nicht von Einem, der das nicht kann, ſagen, daß er weder das Gute an ſich, noch ſonſt ein Gutes kenne, ſondern, wenn er irgendwie etwas ergreift, es nicht vermöge des Wiſſens, ſondern vermöge des Meinens ergreife, und daß er träumend und ſchlummernd ganz das gegenwärtige Leben verdämmere,

---

1) Symp. 202 a — — *ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν;*

2) *Ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥς περ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξίων, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπιναταδαρθάνειν;*

bis er, erſt nachdem er zum Hades gelangte, vollſtändig erwacht?" (repl. VII. 534 b. c.)

Alles andere Wiſſen ſtrebt alſo zur Dialektik auf, und was in jedem gewußt wird, iſt ihr zuzuſchreiben, ſie iſt die Krone aller Wiſſenſchaften und aller Kenntniſſe. Und ſo werden gewiß auch wir nach dieſer Darlegung der Dialektik, wie der Mitunterredner des platoniſchen Sokrates in der Republik, gerne mit „Ja" antworten, wenn er fragt:[1]) „Scheint ſich dir alſo nicht bei uns die Kunſt der Wechſelrede wie ein Mauerkranz über allen Kenntniſſen zu erheben, und wohl nicht mit Fug eine andere Wiſſenſchaft über dieſe zu ſetzen, ſondern das auf das Wiſſen Bezügliche ſein Endziel erreicht zu haben?" (VII. 534 d.)

Wir glauben nicht, daß es Jemanden gebe, der ſich nicht freute an dieſem ſchönen und erhabenen Gedankengang, in dem Platon ſeine Dialektik entwickelt, und wir würden es unbegreiflich finden, wenn nicht Jeder, dem die reinen Goldadern wahren Denkens jemals ihren Glanz geoffenbart haben, ſich davon tief ergriffen fühlte. Denn von Allem, was die Wiſſenſchaft je erzeugt hat, ſehen wir hier entweder die ſchönſten Blüthen oder doch die kräftigſten Keime. Kein Philoſoph hat vor Platon den Bau des menſchlichen Erkennens mit ſolcher Univerſalität, keiner nach ihm hat ihn mit ſolcher Originalität und Naturwahrheit und mit ſolchem Schwunge dargeſtellt. Keiner hat auch je ohne das Chriſtenthum jene gottverliehene Aufgabe des Erkennens ſo lichtvoll aus der menſchlichen Seele herausgeleſen wie er, und man kann gewiſſermaßen ſagen, was ein Kirchenvater, es war Auguſtinus, über ihn ſagte:[2]) „daß es oft nur weniger Veränderungen bedürfte, um viele ſeiner Sätze chriſtlich zu machen."

Vor Allem iſt es Ein Gedanke, der alle anderen an Tiefe überbietet, daß nämlich die Erkenntniß nicht in ſophiſtiſcher Redefertigkeit beſtehe, ſondern ſich gründen müſſe auf die ewigen Prinzipien der Wahrheit, und daß ſie ihren heiligen Zweck darin habe, uns aus dem irdiſchen Verderbniß heraus in den Beſitz jener ewigen Wahrheiten zurückzuführen. Hätte Platon außer dieſem richtigen Gedanken von der Aufgabe der Erkenntniß, auch jene wirkliche weſenhafte Wahr-

1) *Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὧς περ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;*

2) Epist. class. II. CXVIII. cap. III. 21.

heit beſeſſen, die er geahnt und geſucht hat, er wäre wirklich Chriſt geweſen. Denn wenn bei einem Menſchen des Alterthums das Wort des Tertullian,[1]) mit der gehörigen Einſchränkung gebraucht, Wahrheit hat, ſo iſt es bei Platon. Aber es erweckt in uns wirklich ein tragiſches Gefühl, daß wir alle die hohen Wahrheiten, denen Platon auf den Adlerflügeln ſeiner Dialektik entgegenſtrebt, und daß wir das herrliche Gotteslicht, über das er ſich ſo ſchöne Begriffe und Gedanken bildet, doch nicht bei ihm finden. „Er ſieht," wie der heil. Auguſtin ſagt, „aber nur wie aus der Ferne, wie aus der Verbannung;" wie Moſes vom Berge Nabo das Land Kanaan, ſo ſieht er von der Höhe ſeiner Dialektik das von ihm ſelbſt ſo viel belobte, in ſo reizenden Bildern beſchriebene Land der Wahrheit.

Und wenn es uns erlaubt iſt, Heiliges und Göttliches mit Menſchlichem zu vergleichen, ſo begegnet uns bei Platon etwas Aehnliches, wie nur in viel höherer Weiſe bei den Propheten des alten Bundes. Denn wie dieſe oft Zuſtände und Verhältniſſe in erhabenen Bildern und Schilderungen auf die heil. Stadt Jeruſalem und das jüdiſche Volk übertrugen, die ihre wahre Bedeutung und Erfüllung erſt in der Kirche finden ſollten, ſo trug auch er auf die Dialektik, die einem viel Höheren zukommende Beſtimmung über, den Menſchen aus der Finſterniß, aus dem Verderbniß und „aus dem Schlamm der Unwiſſenheit herauszuführen." Aber Alles, was er der von ihm geſchilderten Dialektik zuſchrieb und von ihr erwartete, ſollte ſich erfüllen in jener höheren, himmliſchen Dialektik, in der Gott ſelbſt ſich herabließ, mit uns eine Wechſelrede (Dialektik) zu halten und uns die Wahrheit zu enthüllen, die von Ihm kommt.

Platon's Dialektik war ja am Ende nichts weiter, als ein künſtliches Licht für arme Gefangene in der heidniſchen Finſterniß der alten Welt und war nur im Stande, ſchöne reizende Schattenbilder von der aus der Ferne heraufleuchtenden Sonne der Wahrheit zu geben; die ganze alte Welt und Platon mit ihr, war in jener Höhle verſchloſſen, die er ſchildert; er ſtand nur in ſo fern höher als die Uebrigen, als er einſah, es gebe eine ewige göttliche Wahrheit, die für uns beſtimmt ſei und durch die wir errettbar ſeien; ſie ſelbſt aber ſah er nicht, wußte auch nicht, woher ſie kommen werde, er hoffte ſie aber durch die Dialek-

1) Anima naturaliter christiana apol. 17.

tik erreichen zu können. Seine Größe liegt darin, daß er von dieser seiner Dialektik Großes hoffte, was dann der göttliche Logos noch unvergleichlich größer brachte, so daß er gewissermaßen eine prophetische Naturstimme der menschlichen Seele auf die kommende Wahrheit genannt werden könnte.[1])

Aus diesen glänzenden Hoffnungen, die Platon durch seine Dialektik erregte, läßt sich wohl auch erklären, warum die Tyrannen Dion und Dionysios[2]) die Hoffnung in ihn setzten, er vermöge durch seine auf dem Grunde dieser Dialektik aufgebaute Politik, ihren Staaten neues Leben einzuhauchen. Aber Platon besaß nicht das Prinzip der Weltumgestaltung, das er verhieß und ahnte. Die Erneuerung der Welt und des Menschenlebens konnte blos von Christus und von der Kirche ausgehen. Platon's Dialektik konnte die Frucht, die sie verhieß, nicht selbst bringen, dieselbe lag im Schooße Gottes, im Werke Gottes für die Zukunft.

§. 15. Die Idee des Schönen.

Wie Alles im Universum durch die Idee im Göttlichen begründet ist, so auch die Erscheinung des Schönen. Es ist nur ein Schönes, das sich in Tönen, Farben und Gestalten, in sittlicher und physischer Ordnung und in allen maßvollen Verhältnissen offenbart. Und da in der griechischen Anschauungsweise das Schöne als die unmittelbarste Manifestation des Göttlichen aufgefaßt wurde, so war es natürlich, daß auch Platon der Idee des Schönen eine ausgezeichnete Bedeutung zuerkannte. Er kommt in seinen Dialogen häufig auf diese Idee zurück. Am ausführlichsten behandelt er sie aber im Symposion, wo er sie ebenso erschöpfend bespricht, wie in der oben angeführten Stelle der Republ. die Idee des Guten.

Die Diotima, die Lehrerin der wahren, ächten Liebe, zeigt dort, wie man zuerst das Schöne in einzelnen Körpern, dann das in verschiedenen Körpern verschwisterte, und zuletzt das in allen Gestalten verbreitete Schöne als Eins lieben und anschauen lernen solle, und fährt

1) Auch darüber hat Clem. von Alex. mit der ihm eigenen Tiefe geurtheilt, wenn er sagt: im göttlichen Logos sei uns all' das in voller Klarheit mitgetheilt worden, was die platonische Dialektik nur getrübt oder gar nicht zu erkennen vermocht habe. Strom. I. 28. p. 213.

2) Vgl. Ast, Platon's Leben und Schriften. S. 26 u. 27.

dann fort [1]): „nach dieſem muß er die in den Seelen liegende Schönheit höher ſchätzen lernen, als die im Körper, und indem es ihm ge-

---

1) *Μετα δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἂν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις καὶ ἐὰν ὀλιγὸν ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν οἵ τινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι, καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξύγγενές ἐστι, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν ὀλιγόν τι ἡγήσηται εἶναι μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τῷ παῤ ἑνί, ὥς περ οἰκέτης ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῦλος ᾖ καὶ ὀλιγολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε. Ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθε πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν ἔνδα δὲ αἰσχρόν, οὐ δ' αὖ φανταsθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μή τέ τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥς περ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ : αλὰ μαθήματα, ἕως' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. Ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴ πέρ που, ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. ο ἐὰν ποτε ἴδῃς, οὐ κατα χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι εἶναι, οὓς νῦν ὁρῶν ἐκπέπληξαι καὶ ἕτοιμος εἰ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πολλοί, ὁρῶντες τὰ παιδικὰ καὶ ξυνόντες ἀεὶ οὐτοῖς, εἴ πως οἷόν τ' ἦν, μήτε ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ ξυνεῖναι. τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης φλυαρίας πολλῆς θνητῆς, ἀλλ' αὐτο τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν; ἆρ' οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ανθρώπου κἀκεῖνο δὴ θεωμένου καὶ ξυνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμεῖ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλ' ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ; τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴ τέ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων, ἀθανάτῳ κἀκείνῳ.*

nügt, wenn Jemand, ſollten ſeine körperlichen Reize auch gering ſein, eine liebenswürdige Seele beſitzt, dieſen lieben, für ihn Sorge tragen und Reden in ſich erzeugen und ihnen nachforſchen, ſo beſchaffen, daß ſie den Jüngling beſſer machen, damit er ſich gedrungen fühle, fortſchreitend das Schöne in Sitten und Geſetzen zu beachten und einzuſehen, daß alles Schöne an ſich ſich ſelbſt verwandt iſt, damit das Körperlichſchöne ihm geringfügig erſcheine. Nach dem Sittlichen muß er zu den Wiſſenſchaften ihn hinleiten, damit jener ferner die Wiſſenſchaften erkenne und damit derſelbe, indem bereits ſein Blick ſich auf das Vielfachſchöne richtet, nicht mehr, knechtiſchen Sinnes, mit dem an Einem haftenden ſich begnüge, mit der Schönheit eines Knäbchens oder Mannes oder Einer Beſtrebung, als dienſtbarer, niedrig ſtehend und engherzigen Sinnes, ſondern dem weiten Meere des Schönen zugewendet und es betrachtend, herrliche Reden und Gedanken in des Weisheitsſtrebens Fülle erzeuge, bis er dadurch gekräftiget und gefördert, eine ſolche Wiſſenſchaft, die eines ſolchen Schönen, erfaſſe. Wer in der Liebe bis dahin geleitet wurde, indem er das Schöne in richtiger Reihenfolge und rechter Weiſe erſchaut, der wird, indem er bereits dem Gipfel der Liebeskunſt ſich nähert, plötzlich etwas ſeinem Weſen nach bewunderuswerth Schönes erblicken, eben Jenes, deſſentwegen ja auch die früheren Bemühungen insgeſammt ſtattfanden; zuerſt ein ſtets Seiendes und weder Werdendes noch Vergehendes, weder Wechſelndes noch Abnehmendes, ferner nicht ein von einer Seite Schönes, von der andern Häßliches, das es bald iſt, bald nicht iſt, noch in Vergleichung mit dem Schönes, mit jenem Häßliches, noch hier Schönes dort Häßliches, indem es etwa Manchen für ſchön, Anderen für häßlich gilt. Ferner wird auch das Schöne an ſich nicht ſich darſtellen als ein Geſicht, oder Hände oder ſonſt etwas des Körperlichen Theilhaftiges, noch als eine Rede oder Wiſſenſchaft, noch auch etwa als an einem Andern Befindliches, wie an einem Geſchöpfe, oder an der Erde oder dem Himmel oder an ſonſt Etwas, ſondern indem es an ſich und für ſich ſtets dasſelbe iſt, alles andere Schöne aber an demſelben in ſolcher Weiſe Theil hat, daß dieſes Andere wird und vergeht, Jenes dagegen weder irgend zu- noch abnimmt, noch ſonſt eine Veränderung erleidet. Dahin im Leben gediehen wird erſt, wenn irgendwo, das Leben für den Menſchen zum wahren Leben, indem er das Schöne an ſich erſchaut. . . . . Meinſt Du denn wohl, daß das Leben eines Menſchen ſich ſchlecht geſtalten

werde, der dahin seine Blicke richtet und Jenes mit dem rechten Werkzeuge erschaut und ihm vereint ist? Oder bedenkst du nicht, daß es nur ihm gelingen wird, nicht Schattenbilder der Liebe, indem er ja nicht an einem Schattenbilde haftet, sondern wahrhafte Abdrücke derselben zu erzeugen, da er ja an etwas Wahrhaftem haftet? Indem er aber die rechte Tugend erzeugt und auferzieht, gelingt es ihm, ein Liebling der Gottheit, und auch ihm, wenn irgend einem Menschen unsterblich zu werden." Symp. 210 b. — 212 a.

So strahlt also die Idee der Schönheit, welche in sich ewig und unveränderlich ist, ihre herrlichen Wirkungen bis auf die äußerste Oberfläche der irdischen Dinge aus. Wie sie sich in den Erscheinungen nicht auflöst, so löst sie sich auch nicht von den Erscheinungen ab, sondern steht in lebendiger Beziehung zu ihnen. Und gerade die lebendige Beziehung, in welcher dieselbe in stufenweiser Ordnung die höchsten wie die niedersten Erscheinungen des Schönen erfüllt, ist es, wodurch die Betrachtung des Schönen auf den Menschen jenen sittlich veredelnden Einfluß ausübt, von dem Platon die Diot. sprechen läßt. Nur indem sich das Schöne wie eine Leiter bis in jene Tiefe herabläßt, in welche die Seele in das Körperliche versunken ist, ist es möglich, sie von da aufwärts zu führen bis dorthin, wo das Sinnliche in das Uebersinnliche, und dieses in die ewige göttliche Quelle des Schönen hinübermündet.

Wir können es nicht unterlassen, bei dieser Stufenordnung der Auffassung des Schönen, an jene Stufenordnung der Erkenntniß des Wahren zu erinnern, die wir aus Platon's Theät. und aus der Repl. kennen lernten, um uns dadurch von der Consequenz und allseitigen Uebereinstimmung der platonischen Gedanken zu überzeugen. Denn wie Platon dort auch etwas Wahres in den sinnlichen Wahrnehmungen, aber einen höhern Grad von Wahrheit in den richtigen Vorstellungen, das eigentliche Wahre aber in der Idee erkennt, so erblickt er hier auch in dem Körperlichen und Sinnlichen schon etwas Schönes, noch mehr aber in den Seelen-Eigenschaften und in den höheren Erscheinungen des Schönen in den Künsten und Wissenschaften; aber das wahrhaft Schöne findet er erst im Urschönen, welches vollkommen in übersinnlicher unbeschränkter Weise existirt. Wie er darum dort für die Erkenntniß das Gesetz aufstellte, die niederen Erkenntnißformen als Stufen zur wirklichen Kenntniß der Idee zu betrachten, so macht er es hier der Liebe des Menschen, d. h. seiner geistigen Schwung- oder Flügel-

kraft zur Pflicht, dieſe unteren Erſcheinungen des Schönen nicht für ſich zu verfolgen, weil dieſes zur Verſinnlichung führt, ſondern ſich dadurch nur auf jenes Größere hinweiſen zu laſſen, in welchem der Menſch, vor der Sinnlichkeit gerettet, die wahre Weide für ſeine Seele findet.

Es mag hier die rechte Stelle ſein, über die ſogenannte platoniſche Liebe, die meiſtens unrichtig aufgefaßt wird, ein Wort zu bemerken. Schon im Phädros wird dieſelbe in bildlicher Weiſe erörtert. Sie wird dort aufgefaßt als das in uns durch die Wahrnehmung des Schönen erweckte, lebendige Verlangen nach dem Anblick jenes ewig Schönen, aus deſſen Beſitz und Anblick die Seele herabgeſtürzt worden ſei. Die Erinnerung an dasſelbe erzeuge in uns jene heftige Begierde, dasjenige wieder zu erlangen, was wir verloren hätten und was wir jetzt vermiſſen. Wenn Einer nun ſo ungeſtüm ſei, dieſes Verlangen im Genuß der Sinnlichkeit, z. B. in der Knabenliebe zu ſtillen, gleich als ob in den ſchönen Körpern jenes Urſchöne ſelbſt läge, ſo verfalle er damit der falſchen Liebe, die nach vollbrachtem Genuß gewöhnlich in Ekel und in Haß umſchlage, weil die beiden Liebhaber nicht das in ſich fänden, was das in ihnen geweckte Verlangen geſucht hatte. Wer aber von dieſer ſinnlichen Ausartung ſich wegwende und ſein Verlangen höher richte, auf das, was der wahre Grund dieſes Verlangens ſei, und in welchem dasſelbe ſeine Erfüllung hoffen dürfe, in dem habe die wahre, die ächte Liebe Wurzel gefaßt.

Die platoniſche Liebe iſt alſo nicht jene ſchmachtende, auszehrende Sentimentalität, welche die neuere Romantik dafür ausgeben will, ſondern ſie iſt ein heroiſches Verlangen in der edleren, beſſeren Menſchennatur, welche aus der Sinnlichkeit der Welt, an den leuchtenden Offenbarungen des Göttlichen, aufwärts klimmen will, bis dahin wo die Seele nicht in Leidenſchaft verzehrt wird, ſondern Ruhe und Glück in der Sphäre des göttlichen Lebens genießen darf.[1]) Dieſe Liebe iſt alſo ein ſtarkes, geſundes, wohlberechtigtes Gefühl, das Gefühl der Sehnſucht, das die antike Welt nach dem verlornen ewigen Heimathsort, nach dem verlorenen ewigen Glücke hatte, ein Heimweh, das aufgeweckt wird

1) Auch von dem Gnoſticismus, insbeſondere von Baſilides, wurde die platoniſche „Liebe" und „Flügelkraft" der Seele in kraſſer Weiſe mißgedeutet, indem ſie als eine Mittheilung des heil. Geiſtes aufgefaßt wurde, wie Hippolyt. refut. contra. haer. lib. VII. 22. berichtet.

durch Alles, was an dieſelbe erinnert, das ſich aber nur in ihr ſelbſt vollkommen befriedigen läßt.

Dennoch aber iſt dieſe Liebe nicht, wie Dr. C. Ackermann behauptete, der chriſtlichen Liebe inſofern gleich, daß „nach platoniſcher wie nach chriſtlicher Lehre die Liebe die wirkſamſte Kraft zur Erreichung des bezweckten Heiles iſt.“ [1]) Zwar nimmt der Eros in der platoniſchen Anſchauung eine ähnliche Stellung ein, wie in dem chriſtlichen Leben die Caritas. Eine tiefe Verſchiedenheit herrſcht jedoch zwiſchen beiden darin, daß die chriſtliche Liebe eine von Gott gewirkte Gnadenkraft der Seele iſt, welche in derſelben auch eine direkte perſönliche Zurückbeziehung auf Gott bewirkt, während die platoniſche Liebe nur ein Verlangen iſt, das in der Seele aufwacht, und das Bedürfniß in ſich trägt, den Mangel des Göttlichen auf dem Wege eines ganz natürlichen Erkenntnißfortſchrittes auszugleichen. Es wird alſo durch dieſe Liebe keine direkte und keine perſönliche Verbindung mit Gott bewirkt, noch bezweckt. Ja, im Grunde geht dieſe platoniſche Liebe nur auf die höchſte Entwickelung der eigenen Natur des Menſchen, auf die Wiederherſtellung ihrer göttlichen Urbildlichkeit aus. Das iſt aber nicht das Weſen der chriſtlichen Liebe. Denn dieſe iſt aus Gott geboren, aus der Fülle und dem Reichthum ſeiner Gnade, und geht direkt wieder auf Gott zurück. Daß ſie aber des Menſchen Mängel deckt, und ſein geiſtiges Verlangen ſtillt, iſt nicht das Weſen, iſt nur die Wirkung dieſer chriſtlichen Charitas.

Platon läßt daher im Sympoſium ſeine Liebe von dem Poros und der Penia, d. h. von dem Reichthume und von der Armuth geboren werden. Sie iſt eine Ausgeburt der ſtrebſamen Naturanlage, welche ſich in dem gegenwärtigen Zuſtande arm fühlt, aber noch den Keim ihres ehemaligen Reichthums in ſich trägt, und darum das Verlangen hat, ihre geſchwächte Natur wieder zu jener Vollendung zurückzuführen, in der ſie ſich im Anblicke des Urſchönen ſättigen kann.

Nach allen dieſen Beziehungen betrachtet iſt darum der platoniſche Eros weſentlich verſchieden von der chriſtlichen Caritas. Das Wort ſelbſt bedeutet mehr Begierde, Verlangen und Affekt. Wohl läßt auch Platon im Phädros die von Liebe Erfüllten von einer göttlichen *μανία*, von einem göttlichen Wahnſinne behaftet erſcheinen, aber es beſteht, wie ſchon dort bemerkt wurde, ein himmelweiter Unterſchied zwiſchen

1) Das Chriſtliche im Platon S. 309.

dieſer *θεῖα μανία* des Platon und der chriſtlichen Gnadenkraft der Liebe. Dieſe *μανία* iſt ein Zuſtand höherer Schwärmerei, von welcher Platon diejenigen befallen ſein läßt, welche ſich von Begeiſterung für das Ewige ergriffen fühlen, die chriſtliche Caritas dagegen iſt ihrer ganzen Natur nach ein klares, lichtes Weſen, in der Seele durch göttliche Erleuchtung gewirkt. Soweit Chriſtenthum und Heidenthum verſchieden ſind, ſoweit iſt die chriſtliche Caritas vom platoniſchen Eros verſchieden. Und wer eines wie das andere richtig verſteht, kann durchaus nicht auf den unglücklichen Einfall gerathen, in ihrem Weſen etwas Uebereinſtimmendes zu finden.

Freilich lag für den proteſtantiſchen Forſcher ein ſolches Mißverſtändniß nicht ganz fern, weil die proteſtantiſche Auffaſſung der Liebe eine der platoniſchen nicht ganz unähnliche iſt. Denn da der Proteſtantismus den Menſchen nach der Sünde nicht fähig hält, poſitiv an ſeinem Heile mitzuwirken, ſo kann auch die Liebe im proteſtantiſchen Sinne eigentlich nicht mehr ſein als der proteſtantiſche Glaube, d. h. ein durch die treibende göttliche Gnade in der Seele geweckte Verlangen und ein Bedürfniß nach Gott. Wenn darum auch dieſe proteſtantiſche Auffaſſung der Liebe dem Platoniſchen Eros ähnlich ſieht, ſo iſt darum die chriſtliche Caritas ihr noch nicht ähnlich. Der geiſtreiche Einfall des gelehrten proteſtantiſchen Theologen mag darum wohl ein Zeugniß ſein, nicht wie nahe der Platonismus dem Chriſtenthum ſteht, ſondern wie ſehr der Proteſtantismus dadurch, daß er ſich von der katholiſchen Wahrheit losgelöſt hat, wieder auf antike Vorſtellungen zurückgekommen iſt.

Ein anderer proteſtantiſcher Theolog, Dr. Ferd. Chriſt. Baur, ſuchte die Auffaſſung Ackermann's zu berichtigen und ſagte, derſelbe habe unrichtiger Weiſe die platoniſche Liebe mit der chriſtlichen Liebe, ſtatt mit dem chriſtlichen Glauben verglichen, denn der chriſtliche Glaube ſtehe der platoniſchen Liebe parallel. Er ſpricht ſeine Ueberzeugung alſo aus:[1]) „Es gibt kaum ein weſentliches Moment in dem Begriff des Glaubens, das ſich nicht auch in der platoniſchen Liebe aufweiſen ließe. Wie der Glaube ſowohl göttlichen als menſchlichen Urſprunges iſt, auf der einen Seite ein Geſchenk der Gnade iſt, auf der andern Seite aber ſeine tiefſte Wurzel in dem Herzen des Menſchen ſelbſt hat,

1) Das Chriſtliche des Platonismus oder Sokrates und Chriſtus von Dr. Ferdinand Chriſtian Baur. Tübingen 1837. Seite 50 und 51.

und ſogar nichts Anderes iſt als die für das Göttliche aufgeſchloſſene Subjectivität des Menſchen ſelbſt, ſo gehört es auch zum eigentlichſten Weſen der platoniſchen Liebe, dieſe Doppelnatur zu haben. Sie iſt der von Platon im Gaſtmahl mit allen Zügen einer ächt platoniſchen Darſtellung geſchilderte Eros, welcher, weil der Mangel des Guten und Schönen und das Verlangen nach demſelben zu ſeiner Natur gehört, kein Gott iſt, ſondern nur ein Mittelweſen zwiſchen dem Sterblichen und Unſterblichen, ein großer Dämon. Alles Dämoniſche aber iſt, wie Platon den Sokrates aus dem Munde der weiſen Diotima die Natur deſſelben erklären läßt, zwiſchen Gott und dem Sterblichen, und ſeine Verrichtung iſt, zu verdolmetſchen und zu überbringen den Göttern, was von den Menſchen, und den Menſchen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer und der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwiſchen beiden iſt es alſo die Ergänzung, daß nur das Ganze in ſich ſelbſt verbunden iſt. Und durch dieſes Dämoniſche geht auch alle Weiſſagung und die Kunſt der Prieſter in Bezug auf Opfer, Weihungen und Beſprechungen und allerlei Wahrſagung und Bezauberung. Solcher Dämonen nun gibt es viele und vielerlei und einer von ihnen iſt auch Eros. Da dieſer Eros nur die mythiſche Perſonification jener Liebe iſt, welche Platon im Phädros als den innern Zug der menſchlichen Natur zum Göttlichen ſchildert, ſo kann das hier objectiv Dargeſtellte nur ſubjectiv verſtanden werden, und die Liebe iſt daher, wie der Glaube, das ſubjective Organ, durch welches der Menſch das Göttliche in ſich aufnimmt und ſich in eine innere Gemeinſchaft mit demſelben ſetzt. Indem der Glaube nach der Lehre des Chriſtenthums allein ein ſolches Organ iſt, geht er aus den innerſten Bedürfniſſen des menſchlichen Herzens hervor, er allein kann ſie befriedigen, und das beſeligende Band zwiſchen Gott und dem Menſchen knüpfen. Er iſt ſeinem Weſen nach nichts Anderes, als das aus dem tiefſten Gefühl des Mangels entſpringende ſehnſuchtsvolle Verlangen, die das ganze Weſen des Menſchen umfaſſende Form, die ſich mit göttlichem Inhalt erfüllen will, die vertrauensvolle Richtung auf das Eine, das Noth iſt, der Hunger und Durſt nach der Gerechtigkeit, in welcher allein das wahre Leben des Geiſtes beſteht. Sofern er aber dieſe tiefſten Bedürfniſſe nicht blos anregt und erweckt, ſondern auch ſtillt und befriedigt, das Göttliche, auf welches ſeine Richtung geht, auch wirklich erfaßt, iſt er, ſo arm er auf der einen Seite iſt, ſo reich auf der andern; iſt er

hier die leere, nur receptiv sich verhaltende Form, so ist er dort die kühnste, zum Höchsten und Herrlichsten sich aufschwingende Zuversicht. Alles dies gehört auch zum Wesen der platonischen Liebe."

Wir können dem gewandten und geistreichen protestantischen Denker von katholischer Seite nur dankbar sein, für diese klare und durchsichtige Enthüllung des protestantischen Glaubensprinzips. Indem er uns die innersten Fäden desselben aufdeckt, hat er uns zwar nicht von der Congruenz, aber doch von der nächsten Verwandtschaft derselben mit der platonischen Liebe überzeugt. Wir hatten schon oben Gelegenheit, nachzuweisen, daß der Protestantismus, indem er die Lehre von der Erbsünde nur als eine Verwüstung der menschlichen Natur auffaßt, mit Platon's Ansicht vom Sturze der Seelen in gewisser Beziehung übereinstimmt. Aus jener Uebereinstimmung folgt nun auch die Verwandtschaft, die zwischen beiden Geistesrichtungen in Bezug auf die Lehre von der Restauration des Menschen besteht. Wie Platon, so läßt der Protestantismus diese Restauration aus dem Gefühle des Mangels und aus dem auf dieses gegründeten Verlangen nach Besserem hervorgehen. Platon ist nur consequenter in seinen Folgerungen, da der Protestantismus, indem er dieselben Voraussetzungen mit christlichen Anschauungen zu vereinigen sucht, nothwendig in Widerspruch mit sich selbst geräth.

Platon nämlich sieht jenes Verlangen, wie er es aus dem innern Bedürfnisse der Natur der Seele ableitet, auch als ein objectives Naturgesetz der höhern Seele an. Der *gläubige* Protestantismus dagegen hält es für ein durch höhern göttlichen Einfluß geweckes und nicht Allen von Natur aus angehöriges Bedürfniß. Und der *rationalistische* Protestantismus, der es nicht für ein durch die Gnade geweckes ansehen will, aber an die christliche Anschauung gewöhnt, es auch nicht für ein reines Naturgesetz halten kann, faßt es, wie Dr. Baur, „als die für das Göttliche aufgeschlossene Subjectivität des Menschen auf." Während demgemäß bei Platon diese Liebe eine objective Tendenz der bessern Natur ist, welche aus dem höhern Bedürfnisse und aus dem höhern Streben der Seele geboren und an den Erscheinungen des Schönen genährt wird, bis es im göttlichen Urschönen zur vollen Entwickelung gelangt, ist der von Baur consequent entwickelte protestantische Glaube, eine rein *subjective, reflectirende* und *empfindende* Thätigkeit, die sich auch in ganz subjectiver Weise in der Form des *Vertrauens* und der Zuversicht zu Gott aufzuschwingen sucht. Während die platonische Liebe

am höhern Maaße des Schönen aufwächst, ist dieser protestantische Glaube seinem Wesen nach eine Art subjectiver Vermessenheit. Der Protestantismus will mit seinem Glauben wohl die Erlösung voraussetzen, will sich aber dieselbe weder durch den positiven Inhalt des Christenthums, noch durch die Natur, sondern durch die bloße Subjectivität aneignen.

Und daß man uns nicht etwa entgegen halte, blos der rationalistische Protestantismus sei auf solche Anschauungen verfallen! Auch der Pietismus hängt in ihnen fest. Denn was ist jene religiöse Schwärmerei im Protestantismus anders, als die in die christliche Gefühlsweise übersetzte göttliche *μανία* des Platon, mit dem einzigen Unterschied, daß Platon diese *μανία* auf ein göttliches Wesen zurückführt, das den Menschen begeistert, während der Pietismus nur eine gereizte intellectuelle oder ästhetische, also rein subjective Stimmung anstrebt.

Dr. Baur und Dr. Ackermann haben also beide, indem sie die platonische Liebe der christlichen Liebe und dem christlichen Glauben zu vergleichen versuchten, nur bewiesen, daß der Protestantismus, in dem Maaße, als er sich von der Kirche und dem Christenthum entfernte, sich dem Heidenthum genähert habe, und daß seine Auffassung der Liebe und des Glaubens allerdings der platonischen verwandt sei. Der christliche Glaube und die christliche Liebe bewirken, wie sie von Gott gegeben sind, auch ein direktes, persönliches Verhältniß des Menschen zum offenbarenden und erbarmenden Gott und zu seiner Liebe und Wahrheit. Sie beruhen darum auch nicht auf dem menschlichen Gefühle des eigenen Mangels, sondern auf der unerschütterlichen Kraft der göttlichen Wahrheit und Gnade.

Etwas ist allerdings richtig an der obigen Behauptung Ackermann's. Die platonische Liebe hat in der sittlichen Begriffssphäre Platon's die Stelle eingenommen, welche allein der christlichen Caritas gebührt. Aber deßwegen besteht doch zwischen beiden keinerlei innere Verwandtschaft. Unser Vergleich hat also nur den Sinn, daß, wie sich das Heidenthum überhaupt unberechtigter Weise an die Stelle gesetzt habe, die allein dem Christenthume in der Geschichte gebührte, so auch der der heidnischen Anschauungsweise entsprechende platonische Eros die Stelle eingenommen habe, welche die christliche Liebe allein einzunehmen berechtigt und auszufüllen befähigt ist. Denn in ihrer Art will allerdings die platonische Liebe auch die ehemalige Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen wiederherstellen und zwar mittels der natürlichen Er-

faſſung des Schönen, die vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen fortſchreitet, und ſo im Göttlichen abſchließt; und inſofern iſt ſie ein der chriſtlichen Liebe parallel ſtehendes, aber ihr deßwegen doch durchaus nicht weſensverwandtes Motiv des Geiſtes.

Wir haben nun noch beſonders in's Auge zu faſſen, warum Platon nicht die Kunſt, ſondern die Liebe als das Organ zur Auffaſſung des Schönen betrachtet. Es iſt das wieder eine durchaus in der antiken Anſchauung begründete Auffaſſung, welche auf derſelben Grundidee beruht, um derentwillen Platon die Wiſſenſchaft nicht als bloße Theorie abſtrakter Begriffe, ſondern als eine Auffaſſung des weſenhaft Göttlichen und Wahren betrachtet und ihr die Aufgabe ſetzt, die ſittliche Umgeſtaltung der Menſchheit zu bewerkſtelligen. Nicht in irgend einer beſondern Wiſſenſchaft, ſondern in dem, worin der Grund alles Wiſſens liegt, in dem Wiſſen des Wiſſens, in der Erfaſſung der göttlichen Uridee läßt er darum das Wiſſen ſein Ziel erreichen. Dasſelbe gilt nun auch von der Idee des Schönen. Nicht irgend ein künſtleriſches Werk vermag das Schöne ſelbſt darzuſtellen, dies vermag einzig und allein die Liebe, welche halb menſchlich halb göttlich und darum eben fähig iſt, ſich von den Wahrnehmungen und Erſcheinungen des ſinnlich Schönen, zu dem göttlich Schönen zu erheben. Das Schöne iſt ihm kein Begriff, keine Vorſtellung, es iſt ihm das Göttliche ſelbſt, welches nur mittels der dem Göttlichen verwandten Liebe aufgefaßt zu werden vermag.

Dieſes Verhältniß der Liebe zur Schönheit hat alſo eine Art von religiöſer Bedeutung. Wie das griechiſche Volk ſich in der Kunſt eine höhere Repräſentation und Verkörperung des Göttlichen geſchaffen und ſo die Auffaſſung desſelben gegenüber den barbariſchen Völkern des Heidenthums geläutert und geſteigert hat, ſo ſucht Platon auch noch über dieſe veredelte Auffaſſung des göttlich Schönen hinaus zu gehen, indem er in der höhern Liebe das Organ erblickt, durch das ſie erfaßt wird. Das iſt der Dämmerſtrahl der Offenbarung Gottes, der in der heidniſchen Vernunft aufleuchtet, um ſie für Höheres vorzubereiten! Platon's Ideenlehre bezeichnet darum den Höhepunkt der griechiſchen Philoſophie. In der Idee bezieht Platon alle ſeine Gedanken auf den göttlichen Urgrund zurück; jede derſelben bietet ſeiner Betrachtung eine Vertiefung in das Göttliche. Jede Idee iſt aber nur in ſich ſelbſt nach ihrem vollen Weſen realiſirt und nur in ſeinem, dem Göttlichen verwandten Geiſte, vermag der Menſch ſie zu erfaſſen.

Das iſt der Grund, weßhalb Platon nicht die Kunſt für das ent-

ſprechende Medium zur Verwirklichung des Schönen hält. Darum iſt er auch ſo weit entfernt von der Anſchauung vieler ſeiner Zeitgenoſſen, welche dasſelbe im Kunſtſchönen erblicken wollten, und darum kämpft er auch gegen keine anderen Gegner ſo ſchonungslos wie gegen jene, welche in den ſinnlichen Darſtellungen der Kunſt das Schöne an ſich zu ſehen glaubten und welche meinten, was der ſinnlichen Vorſtellung ſchmeichelnd erſcheine, ſei das Letzte, was der Menſchengeiſt im Schönen zu erreichen habe. Es iſt das ein Gedanke Platon's, in dem er auf die unterſte Tiefe der menſchlichen Seele geblickt und eines ihrer heiligſten Bedürfniſſe aufgedeckt hat. Denn auch das Chriſtenthum iſt weit entfernt von jener Ueberſchätzung der Kunſt, die ihr in früherer und neuerer Zeit ſo häufig geworden iſt. Es ſieht die Kunſt durchaus nicht als die congruente Repräſentation des Schönen an und berechtigt durchaus nicht zu jenem übertriebenen Cultus derſelben, welcher ſie für die Darſtellung des an und für ſich Schönen hält, das doch nur in dem ſeligen Beſitze Gottes vollkommen liegt und erreicht wird.

Wie Platon blos die höhere Liebe für mächtig genug hält, die Idee des Schönen an ſich zu erreichen, ſo lehrt uns das Chriſtenthum, daß wir nur in der durch die göttliche Liebe gewonnenen Anſchauung Gottes und ſeiner Wahrheit das Urſchöne beſitzen könnten.[1])

Ganz verſchieden von der pantheiſtiſchen Auffaſſung der modernen Philoſophie, daß das Wahre im Denken, das Gute im Staate und das Schöne in der Kunſt ſeine abſolute Verwirklichung habe, lehrte die chriſtliche Wiſſenſchaft von jeher, daß das Wahre ſeiner Idee nach nur in der göttlichen Offenbarung, als dem Worte Gottes, das Schöne an ſich nur in der auf ſittlicher Reinheit und Heiligkeit beruhenden Anſchauung Gottes, und das vollkommene Gute nur in der himmliſchen Vereinigung mit Gott erreicht werde.

Von dieſem chriſtlichen Standpunkte aus ſtellt nun der heilige Thomas, dieſer erleuchtete Lehrer der Kirche, in ſeiner großen Summa das Weſen der Schönheit alſo dar: „Die Schönheit beſteht," ſagt er,

---

1) Confer. Marinus de Boylesve, cursus philosophiae pag. 159–162. Am Schluſſe jenes Paragraphen leſen wir folgende ſchöne Stelle: Pulchrum ergo nihil aliud est, quam veri simul ac boni splendor seu gloria. Quid jam vero mundo universo pulchrius, quippe qui enarrat gloriam Dei? Quid, inquam, homine pulchrius, nisi Deus ipse, qui, sive in operibus, sive in se ipso, sese adeo veritate mirabilem simul et bonitate amabilem exhibet?

„in einem gewiſſen Glanz, in welchem richtige Maaßverhältniſſe herrſchen. Dieſe haben aber beide ihre Wurzeln in der Vernunft, der es zukömmt, ſowohl Licht und Klarheit, als auch das gehörige Maaß und Verhältniß in den Dingen herzuſtellen. Darum wird auch in dem beſchaulichen Leben, welches in der Thätigkeit der Vernunft beſteht, die Schönheit an und für ſich und ihrem Weſen nach gefunden. Es heißt deßhalb auch im Buche der Weisheit Cap. 8. von der Betrachtung der Weisheit: „„Ich bin ein Liebhaber ihrer Wohlgeſtalt geworden.““ In den moraliſchen Tugenden nun iſt die Schönheit participative, inſoweit dieſelben nämlich an der geiſtigen Vernunftordnung Theil haben; und deßhalb iſt ſie vor Allem in der Mäßigkeit, weil dieſelbe die das Licht der Vernunft verdüſternden Begierden zügelt. Aus dieſem Grunde macht darum auch die Tugend der Keuſchheit den Menſchen vorzugsweiſe für die Contemplation tüchtig u. ſ. w.“ [1])

Wir ſehen, der heilige Thomas hat, was an dem Gedanken Platon's, daß die Schönheit nicht in ſinnlicher Wahrnehmung, ſondern im geiſtigen Schauen der Seele liege, richtig war, zur vollen Wahrheit erhoben und hat, was das richtige Vernunftgefühl des edlen heidniſchen Philoſophen ſo herrlich geahnt hat, in noch viel herrlicherer Weiſe von der Höhe der chriſtlichen Ueberzeugung ausgeſprochen.

Und wenn nun nach dieſer chriſtlichen Anſchauung das Schöne an und für ſich nur im Weſen Gottes ſelbſt ruht und alſo nur mittels der Religion und des religiöſen Lebens erreicht werden kann, ſo iſt die Kunſt nicht die Form, in welcher das Schöne zur congruenten Darſtellung kommt und nur inſoweit die Kunſt der Religion dienend iſt, nimmt ſie durch dieſelbe Theil an dem Abglanz des wahrhaft Schönen, welches Gott in der Erſcheinungswelt offenbart. Und weil Platon dem philoſophiſchen Erkennen die Bedeutung beilegte,

---

1) Pulchritudo consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis per se, et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII. de contemplatione sapientiae dicitur: Amator factus sum formae (gracce κάλλους, pulchritudinis) illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative; in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem. Summa theol. 2. 2ae. CLXX 2 ad 3m.

welche für uns die Religion hat, so hielt er auch eine vollkommene Repräsentation des Schönen nicht für die Sache der Kunst, sondern nur für die Sache dieser ethischen und religiös gefaßten Philosophie, als der Liebe zum ewig Schönen und Guten. Darum tadelt er auch auf's Heftigste jene Poeten, welche die Götter in sinnlicher Weise darstellten, weil dies ihrer erhabenen Würde durchaus widerspreche (republ. II. 378 u. folgde.). In der Republik bemerkt er deßhalb wiederholt, daß die Darstellungen der Kunst möglichst ideal und dem Göttlichen entsprechend sein sollten. Er warnet[1]) auf's Nachdrücklichste davor, den Kindern bei der Erziehung Schriften in die Hände zu geben, aus denen sie unpassende und unwürdige Vorstellungen über die Götter und Heroen schöpfen könnten, und lehrt,[2]) wie die künstlerische Darstellung beschaffen sein müsse. Er will keinen Künstler in seinen Staat aufnehmen, als denjenigen, welcher[3]) „ein einfacher Nachbildner des Wohlanständigen sei" (rep. III. 397 c.). Er verwirft in der Musik alle Tonweisen, die zu weichlich und zu sinnlich sind, wie die jonische und lydische, und erkennt nur die dorische und phrygische an, weil sie edlere und höhere Gesinnung der Seele und nicht weichlichere Gefühle nachbilden.[4]) Auch der Takt in der Musik soll[5]) „einer anständigen und mutherfüllten Lebensweise angemessen sein." Und wie die Poeten und Dichter, so sagt er, „müsse man auch" alle anderen Werkmeister beaufsichtigen und sie verhindern, das Uebelgesinnte, Zügellose, Gemeine und Unanständige, sowohl in den Bildern lebender Geschöpfe, als auch an Geberden und an anderen Werken anzubringen, und fügt dann die feierlich bethenernde Frage hinzu: „Müssen wir nicht vielmehr diejenigen Werkmeister aufsuchen, die von der Natur wohl begabt, dem Wesen des Schönen und Wohlanständigen nachzuspüren vermögen, damit die Jünglinge, indem sie gewissermaßen an gesunder Stätte wohnen, von Allem Nutzen ziehen, von wannen irgend Etwas von schönen Erzeugnissen wie ein Lufthauch, der aus der besten Gegend Gesundheit bringt, an ihr Aug und Ohr gelangt, und sie sogleich vom Knabenalter an unvermerkt zur Aehnlichkeit und Befreundung

---

1) Republ. 377 - 392 c passim.
2) ibid. 392 u. folg.
3) *Τὸν τοῦ ἐπιεικοῦς μιμητὴν τὸν ἄκρατον*
4) Republ. III. 398 c—399 c.
5) ibid. 401 a. b.

und Uebereinſtimmung mit der trefflichen Belehrung führt." (republ. III. 401 a. b.)

Obgleich Platon das Schöne an ſich nicht durch ſchöne Geſtalten, ſondern nur durch die philoſophiſche Liebe für erreichbar hält, ſo ſtellt er doch nicht in Abrede, daß die Kunſt an der Idee des Schönen Theil nehme und dieſelbe inſoweit auch ſinnlich darzuſtellen vermöge. Ja, er verlangt ſogar ausdrücklich, daß die Kunſt, wenn ſie ihrer Aufgabe entſprechen wolle, es vermeiden müſſe, dem Sinnlichen zu fröhnen, und daß ſie ſtets darnach ſtreben müſſe, dem Weſen des Schönen nachzuſpüren. So wird alſo die Kunſt in der Darſtellung der Idee des Schönen jene mittlere Stellung einnehmen, welche die richtige Vorſtellung bei der Erfaſſung der Idee des Wahren zwiſchen der bloßen Wahrnehmung und der idealen Erkenntniß einnimmt. Als untere Stufe des Schönen ergibt ſich dann die Erſcheinung des Schönen in den Geſtalten und Erſcheinungen der Natur, und als die oberſte die wirkliche Erfaſſung der Idee durch die philoſophiſche Liebe.

Die Kunſt iſt alſo das zur Idee des Schönen hinaufleitende Mittelglied zwiſchen beiden. Die Richtigkeit unſerer Auffaſſung zeigt ſich ſehr deutlich an der folgenden Stelle über die Muſik:[1]) „Iſt alſo nicht aus dieſen Gründen das Auferziehen in der Tonkunſt von größter Wichtigkeit, weil Tonfall und Wohlklang am meiſten in das Innere der Seele eindringt und am kräftigſten auf ſie einwirkt und Wohlanſtändigkeit mit ſich bringt und ſie, wenn Jemand richtig erzogen ward, zur wohlanſtändigen macht, wo aber nicht, zum Gegentheil? Und dürfte nicht ferner vor Allem der hierin wie er ſein muß Erzogene, am ſcharfſichtigſten das mangelhaft Gebliebene und nicht ſchön Ausgeführte und von der Natur nicht ſchön Gebildete bemerken und mit Recht darüber verdrießlich das Schöne lobpreiſen, und deß froh und in ſeine Seele es aufnehmend, darin ſeine Nahrung finden und zum Wackern und Guten heranwachſen, das Häßliche dagegen ſchon als Jüngling mit Recht

1) *Ἆρ' οὖν τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία καὶ ἐῤῥωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆςφ έροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον; καὶ ὅτι αὖ τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξυτατ' ἂν αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει, καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ, καὶ χαίρων καὶ καταδιχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν ιρέφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλός τε κἀγαθός, τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὤν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς;*

tadeln und haſſen, bevor er noch den Grund davon zu erkennen im Stande iſt, wenn dieſe Erkenntniß ihm aber kommt, dürfte er ſie dann wohl nicht, als eine ſeinem Weſen verwandte, liebgewinnen?“ (rep. III. 401 c.)

Die Kunſt ſoll alſo die Seele an das Schöne und Maßvolle gewöhnen, damit ſie fähig werde, das weſenhaft Schöne zu erfaſſen. Und ſchon die gewöhnliche Liebe ſoll nicht auf die ſinnliche Erſcheinung, ſondern auf das in ihr liegende höhere Schöne gerichtet ſein, weil ja die Liebe, wenn ſie den Gipfel des wahren Schönen erreichen ſoll, ſich von unten auf an das Schöne anſchließen muß. Denn darin beſteht die ächte Liebe, „daß man einen wohlanſtändigen und ſchönen (Menſchen) mit Beſonnenheit und als ein muſiſch gebildeter liebe“ (rep. III. 403 a.). Und jeder Liebhaber muß des Schönen wegen ſeinen Liebling lieben (ibid.).

Soll alſo die Kunſt ihrer Aufgabe, den Einzelnen zur Idee zu erheben, entſprechen, ſo muß ſie ſo viel als möglich der Idee nachzuſtreben ſuchen und darf nicht nach bloßen Scheinbildern des Schönen haſchen (conf. rep. X. 597 d.). Ihre Aufgabe beſteht nicht in der Darſtellung des ſinnlich Angenehmen, ſondern in dem Wahren. (leg. II. 668 a.) Der Beurtheiler von Kunſtwerken kann nur dann richtig urtheilen, wenn er außer dem Verſtändniß der richtigen Darſtellung der Sache, zugleich auch weiß, in wie weit das Kunſtwerk des Schönen theilhaftig geworden iſt, oder nicht“ (legg. II. 669 a.). Er verlangt daher [1]), daß der ſchön Singende und Tanzende zugleich Schönes ſingen und tanzen müſſe (legg. II. 654 b.).

So wirkt denn durch die Werke und Formen der Kunſt die Idee der Schönheit glanzvoll durch, aber ihr eigentliches, göttliches Weſen liegt höher und kann nur durch die begeiſterte Liebe der Seele erfaßt werden. Aber von der Idee der Schönheit muß auch derjenige erfüllt ſein, welcher ein Kunſtwerk ſchaffen, wie derjenige, welcher es verſtehen will, weil das einzelne Schöne, wie es nur aus dem Urſchönen geboren iſt, auch nur nach dem Urſchönen beurtheilt werden kann.

Wie großartig ſteht die ſo entwickelte Idee der Schönheit in dem Gedankengange Platon's da! Sie ruht im Schooße des göttlichen Lebens, ergießt ihre Strahlen durch das ganze Daſein, und zieht an

1) *Καλῶς ᾄδει, καὶ καλῶς ὀρχεῖται· πότερον εἰ καὶ καλὰ ᾄδει καὶ καλὰ ὀρχεῖται, προσθῶμεν ἢ μή; — προσθῶμεν!*

goldenen Banden den Menschen, den sie in Liebe zu sich entzündet, zum Göttlichen hinauf. Wie tief hat Platon damit in die Seele seines Volkes geschaut! Was Wenige, wie er, einsahen, was aber den Geist des ganzen Volkes in gleicher Weise bewegte und das griechische Leben auf jene höhere Bahn hinlenkte, auf der wir es voll Bewunderung wandeln sehen, es war vor Allem der Glanz der Schönheit. Die Schönheit ihrer heldenmüthigen Charaktere, das maß- und taktvolle öffentliche Auftreten des Volkes, die idealen Gestalten der Götterbilder, all das wirkte auf den einzelnen Griechen veredelnd ein und hielt so den sittlichen Verwesungsprozeß länger von dem öffentlichen Leben Griechenlands ab.

Erst als dasselbe seinen feinen, für das Schöne empfänglichen Sinn verloren hatte und in barbarische Sitten und Gewohnheiten verfallen war, erst als die goldenen Bande zerrissen waren, die es bis dahin über dem Völkerschlamme emporgehalten hatten, erst dann löste es sich ohnmächtig auf.

Etwas tief Wahres liegt also in der Darstellung der Idee des Schönen, die Platon uns gegeben. Denn für sein Volk, für seine Zeit hat sie viel von dem gewirkt, was er ihr beimaß. Freilich hatte er noch höhere und großartigere Wirkungen von der vollkommenen Auffassung und Durchdringung derselben erwartet, aber dies war nicht möglich auf dem Standpunkte der antiken Welt. Denn kein Mensch konnte zu jener Höhe gelangen und keiner jenes Glück gewinnen, das Platon im vollen Besitz der Idee suchte. Keines Menschen Liebe und Begeisterung hatte die Kraft, sich zu ihr aufzuschwingen. Aber dennoch hat Platon nicht Unwahres gehofft, und seine tiefe Ahnung wurde nicht getäuscht. Die weite Entfernung von uns bis zum Urschönen, welche die menschliche Liebe nicht zu durchmessen vermochte, sie ist durchmessen worden von der Liebe Gottes, von welcher es heißt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahin gab.“ Dieser kam als der vollkommene Abglanz der ewigen Liebe Gottes, um dieselbe auch uns zu offenbaren und um uns an ihr aufzuziehen zum Anblick der ewigen Herrlichkeit des Vaters, der wahren Schönheit, welche allein die Seele befriedigen, all' ihre Wünsche stillen und sie für immer über die irdische Begierde erheben kann.

§. 16. Die Idee des Guten und die Ethik.

Schon in den bisherigen Unterſuchungen haben wir den ethiſchen Grundcharakter der platoniſchen Philoſophie kennen gelernt.[1]) Die Dialektik ſoll im Grund nur ein Mittel ſein, den Menſchen ſittlich zu vervollkommnen. Auch die Idee des Schönen ergreift den Menſchen wieder ethiſch und führt ihn zu ſittlicher Veredlung. Dies weiſt darauf hin, daß die Fäden der platoniſchen Speculation in der Ethik zuſammenlaufen. In der That verdankt auch die Ethik unſerm Philoſophen ihre tiefere, wiſſenſchaftliche Begründung und ihre Aufnahme in den Kreis der Disciplinen der alten Philoſophie. Durch Sokrates waren zuerſt ethiſche Fragen in wiſſenſchaftlicher Form angeregt und deren wiſſenſchaftliche Bedeutung hervorgehoben worden. Platon übernahm dann die wiſſenſchaftliche Durchführung derſelben.

So war es ganz natürlich, daß er dieſes Kind ſeines eigenen Denkens, auch in das ganze Erbe des damaligen philoſophiſchen Beſitzthums einzuſetzen ſuchte. Kommt ja in der Geſchichte der ältern griechiſchen Philoſophie ganz daſſelbe vor. Die Jonier, welche die kosmiſchen Geſetze zu erforſchen ſuchten, beſtrebten ſich Alles auf dieſe zurückzuführen und aus dieſen zu erklären; die Eleaten dagegen, welche ſich die Erforſchung ontologiſcher Wahrheiten zur Aufgabe gemacht hatten, ſuchten auch Alles aus den Geſetzen der Ontologie abzuleiten. Die Pythagoräer hinwiederum, deren teleologiſche Richtung mehr auf die Erforſchung der Geſtaltung und Ordnung der Dinge ausging, ſuchten Alles aus der zweckmäßigen Natureinrichtung zu erklären und wollten in ihr auch die Geſetze für das intellektuelle und ſittliche Leben finden.

In der Hauptſache behandelten auch die Pythagoräer die Ethik mehr praktiſch und gingen nicht auf eine wiſſenſchaftliche Durchdringung derſelben ein. Der Moment zu ethiſchen Forſchungen war damals noch nicht gekommen. Das ſittliche Leben des griechiſchen Volkes mußte erſt zu ſeiner Vollreife gelangt und die Geſchichte des Volkes, mit den ſie

---

1) Wir müſſen hier ausdrücklich darauf aufmerkſam machen, daß der Begriff der Sittlichkeit bei Platon ein ganz anderer iſt, als im Chriſtenthum. Er verſteht darunter nicht das Verhalten des freien Willens, ſondern das richtige Verhältniß der Seelenkräfte des Menſchen zu einander, ſo daß alſo auch ſeine Ethik auf Pſychologie beruht.

tragenden ſittlichen Prinzipien, zu einem ſolchen Abſchluß gekommen ſein, daß dieſe Prinzipien in ihrer ganzen Bedeutſamkeit in die Augen leuchteten und ſo zur wiſſenſchaftlichen Erfaſſung und Ausführung drängten.

Dieſer Moment war aber zur Zeit Platon's gekommen. Das griechiſche Leben war zu ſolcher Reife und ſeine ſtaatliche Entwickelung zu ſo vollſtändigem Abſchluſſe gekommen, daß es ſchon in der Auflöſung begriffen war. Da legten ſich denn die Geſetze, welche dieſes Leben bisher getragen hatten, heraus, der in der Auflöſung begriffene Organismus wurde dem betrachtenden Auge in ſeiner ganzen Bedeutung erſchloſſen. An dem aus einander gehenden Staatskörper erkannte man jetzt leichter die Fugen und Nerven, die ihn bisher zuſammengehalten hatten. So trug alſo die geſchichtliche Conſtellation ſeiner Zeit unſerm Forſcher die Aufgabe entgegen, die bisherige Lücke in der griechiſchen Philoſophie durch die Ausbildung einer wiſſenſchaftlichen Ethik zu ergänzen. Ein anderer Grund liegt auch noch darin, daß Platon in der Philoſophie das Mittel zur ſittlichen Erneuerung und Umgeſtaltung des Menſchen erkannte. Und ſo war es natürlich, daß er auch ein ethiſches Ziel mit der Philoſophie verfolgte.

Da er aber für ſeine Ethik keine anderen Vorausſetzungen hatte, als jene, die das griechiſche Leben in ſeiner bisherigen Geſchichte getragen hatten, ſo mußte er ſich natürlich auch an dieſe halten. Der Grieche hatte aber faſt nur ſolche Prinzipien ſeines ſittlichen Lebens, in welchen das menſchliche Weſen ſeine Natur, wie ſie durch den Sündenfall geworden war, am Maßvollſten und Congruenteſten darlebte. Er war Humaniſt im vollſten Sinne des Worts. Alle übrigen Völker galten ihm eben darum als Barbaren, weil ſie ſich von dem Ideal des natürlich Menſchlichen, dem er huldigte, entfernt hatten. Von dieſem Standpunkte aus ſah er ſowohl die überfeinerten Aſiaten, als die rohen, ungebildeten Scythen für Barbaren an. Er erkannte in beiden Extremen gleich unwürdige Abirrungen von der dem Menſchen geziemenden Sitte und Sittlichkeit.

Und dieſer griechiſchen Anſchauung blieb Platon ganz treu. Seine Sittenlehre beruht auf der natürlichen Conſtruction des Menſchen für das ſittliche und ſtaatliche Leben, und zeigt, wie durch die zweckmäßige Ausbildung der ſo conſtruirten Natur des Menſchen deſſen ſittliche Aufgabe gelöſt, durch eine verkehrte Ausbildung dagegen das in der Natur vorgezeichnete ſittliche Weſen zerſtört werde.

Er faßt demgemäß die ſittliche Vollendung des Menſchen im Phädon und in der Republik als eine Geſundheit und Kraft,[1]) die ſittliche Verkommenheit der Seele dagegen als eine Krankheit auf, eine Anſchauung, an welche ſich auch ſeine übrigen Gedanken über die Sittlichkeit anſchließen. Dieſen Vorausſetzungen entſprechend, ſtellt er als weſentlichen Faktor der Sittlichkeit die Erziehung hin. Als Aufgabe und Zweck der Erziehung faßt er aber die volle Entwicklung der menſchlichen Natur in's Auge. Wie die übrigen Weſen ihre natürliche Beſtimmung erreichen durch Herausbildung aus ihrem Kern und Keim, ſo in ſittlicher Beziehung auch der Menſch. Er muß in ſeiner Art durch die Erziehung zum geſunden, ausgebildeten Menſchen auswachſen, wie ein Baum oder ein Pferd, durch entſprechende Zucht und Pflege zur Ausbildung ſeiner Natur herangezogen wird. Während darum die chriſtliche Sittenlehre Pflichten zur Vorausſetzung hat, denen, als göttlichen Geboten, ſich der Menſch unterwerfen und um deretwillen er ſeine Natur einem höhern Willen hingeben muß, kennt Platon keine ſolche höhere Pflichtenlehre. Dieſelbe iſt dem griechiſchen, iſt dem conſequent heidniſchen Weſen überhaupt fremd.[2]) Wie der Heide ſich ſeine Götter nach dem Maßſtabe ſeiner Ideen geformt hatte, ſo hatte er ſich auch ſeine Pflichten nach dem Maßſtabe ſeiner menſchlichen Ideale gebildet. Der Grieche kannte als höchſte Pflicht nur die eine, ein ächter Grieche und ein Bürger ſeines Staates zu ſein.

Daß aber Platon für die höheren Pflichten in ſeiner Ethik keinen Platz hat, und daß das ethiſche Naturgeſetz an deren Stelle getreten iſt, hängt wieder damit zuſammen, daß er die Perſönlichkeit und die eigentliche Freiheit des Menſchen nicht beſtimmt erkannt hat. Denn die ſittliche Pflichtenlehre ergibt ſich nur aus dem Verhältniß, in welchem der perſönliche, freie Menſch zum perſönlichen Schöpfer aufgefaßt und demſelben verantwortlich erkannt wird. Wird dagegen das ſitt-

---

1) Τγιεια, εὐεξία Repl. IV. 444 d. VIII. 554 é. Phädon 93 é. Gorg. 504 c.

2) Wohl ſpricht Platon im Beginn ſeiner Bücher über die Geſetze die Anſicht aus, daß den Göttern geziemender Weiſe die Geſetzgebung beigelegt werde, und in Sophokles' König Oedipus (850 ff.) iſt von Urgeſetzen des Zeus die Rede; auch Cicero führt das Geſetz in letzter Inſtanz auf Jupiter zurück (legg. II. 4.). Doch damit iſt nur das heidniſche Gefühl von einer göttlichen Grundlage des ſittlichen Naturgeſetzes, aber nicht die Ueberzeugung des poſitiven Geſetzes ausgeſprochen; und erſt dieſem gegenüber ergibt ſich die höhere ſittliche Pflichtenlehre.

liche Leben des Menſchen ganz auf ſeine Naturanlage gegründet ſo kann die perſönliche Freiheit nicht zu ihrer Entwicklung gelangen, denn das Bewußtſein und die Kraft der Freiheit erhält erſt dann ihre Bedeutung, wenn ſie ſich entſcheiden muß, ob ſie ſich einem höhern Willen oder der eigenen Natur überlaſſen wolle. So lange es ſich blos darum handelt, ob der Menſch ſeine höhere oder ſeine niedere Natur zur Herrſchaft kommen, und ob er der Begierde, oder der Vernunft das Uebergewicht laſſen wolle, entſcheidet nicht die perſönliche Freiheit, ſondern es kämpft nur die Natur mit ſich ſelbſt, die höhere mit der niedren. Die freie perſönliche Entſcheidung tritt erſt dann als Motiv der Sittlichkeit auf, wenn der perſönliche Wille Gottes in der Form der Pflicht eine Forderung an den Menſchen richtet. Die Pflicht verlangt, daß der Menſch wolle oder nicht wolle, während, wenn das Naturgeſetz zum ethiſchen wird, die natürliche Neigung, das Uebergewicht der höhern oder niedern Kraft, zur Entſcheidung kommt. Der mit mehr Vernunft begabte Menſch wird eher den edlern Menſchen über den unedlern herrſchen laſſen, während umgekehrt, wo die unedlere Natur das Uebergewicht hat, ſich die Begierden zur Herrſchaft drängen werden.

Wie ſehr die Entwicklung der menſchlichen Freiheit nach der Lehre der Offenbarung an deren Verantwortlichkeit gegen Gottes Willen geknüpft iſt, ſehen wir daran, daß Gott den erſten entſcheidenden Moment für das ſittliche Leben des Menſchen mit einem beſtimmten Gebote ſeines Willens bezeichnet. Halten wir dieſem erſten Gebote im Paradieſe, an dem ſich die Freiheit des Menſchen erprobte, das gegenüber, was Platon im Phädros von dem urſprünglichen Zuſtande des Menſchen und von deſſen Sturze erzählt, ſo tritt uns dabei der prinzipielle Unterſchied der heidniſchen und chriſtlichen Anſchauung ebenſo klar vor Augen, wie die Verſchiedenheit der platoniſchen Weltbildungstheorie von der Schöpfungslehre. Platon nimmt ſchon dort keine ſittlich freie Entſcheidung an, ſondern ſetzt voraus, daß der Menſch urſprünglich in einem Kampfe zwiſchen ſeiner ſchlimmern und beſſern Naturſeite geſetzt war, weßhalb er auch den Sieg in dieſem Kampfe nicht von der freien Willensentſcheidung, ſondern von dem Uebergewicht der höhern oder niedern Kraft abhängen läßt.[1])

1) Fischer de Hell. phil. princ. p. 44. nota: Mali ortum aut, ut in Phaedro, ab actu hac vita priori repetit, aut, ut in Timaeo p. 86., negat ho-

Dieſer ſeiner Anſchauung von dem urſprünglichen göttlichen Verhältniß der menſchlichen Seele, blieb Platon auch in der Lehre von der ſittlichen Entwicklung derſelben treu. Ja, er hat dieſes Prinzip des ſittlichen Lebens eben deßhalb auf die urſprüngliche Kataſtrophe zurückgeführt, weil er es als das eigentliche Lebensgeſetz der heidniſchen Sittlichkeit erkannte.[1])

So haben wir denn in der platoniſchen Ethik, wie auf der einen Seite keine poſitive Pflichtenlehre, ſo auf der andern auch keine Erkenntniß der perſönlichen Freiheit. In der chriſtlichen Sittenlehre dagegen erſcheinen Freiheit und Pflicht, göttlicher und menſchlicher Wille, wie Zettel und Einſchlag im Gewebe des tugendhaften Lebens[2]). Natürlich kannte Platon auch das höhere Prinzip der Gnade nicht, durch welches, gemäß der chriſtlichen Lehre, die Freiheit befruchtet und geheiligt wird, ihre Pflichten in rechter Weiſe zu erfüllen. Da aber in der Seele doch einmal das Bedürfniß nach einer höhern Hülfe lag, welche ihr zum Sieg über die niederen Sinne verhelfen ſolle, ſo konnte auch Platon dasſelbe nicht überſehen und nicht unausgeſprochen laſſen. Dieſe der beſſern Natur zur Stütze dienende Hülfe erkannte er in den Ideen, deren Erfaſſung, wie er glaubte, die höhere Natur kräftigen und zum Uebergewicht bringen werde.

Wir müſſen das kräftige Bewußtſein von der höhern Lebensaufgabe bewundern, das in der menſchlichen Seele auch nach dem Sündenfalle, in dem Heidenthume noch ſo lebendig war. Denn wenn irgend etwas, ſo iſt der richtige Blick, den Platon in die Bedürfniſſe der

---

mines sua sponte malos esse, sed per pravum quendam corporis habitum et incultam educationem malum existere, quicunque malus evadat, et cuique hoc adversum esse, et invito accidere, affirmat. Ne notionem quidem mali assecutus est Plato, qui omne malum altera parte ex rationis quadam impotentia, altera ex corporis cupiditatibus repetat.

1) Ganz ebenſo hat er ja auch die von ihm in dem Kosmos erkannten Bedingungen des Beſtehens, als Gründe des Entſtehens vorausgeſetzt.

2) Fiſcher ſagt darum mit Recht in ſeiner Schrift, de Hell. phil. princ. p. 43—44: Quod in magnifica Platonis ethicae vitae informatione desideratur, vera humanae libertatis notio est, quam non nisi Christiana religio humano generi vindicare potuit. Neque veram arbitrii libertatem, neque malum cognovit ex sui sibi conscia voluntate ortum, ideoque internae libertatis notionem non satis intellexit. Ne externae quidem libertatis conscientiam assecutus est, omnis enim singulorum educatio penes rempublicam ipsius est, adeo ut sua cujusque indoles arte, scientia et religione libero modo explicari non possit.

Menſchenſeele gethan hat, ein lebendiges Zeugniß, daß die menſchliche Natur nicht ſo verdorben war, wie die proteſtantiſche Anſchauung uns glauben machen will. Freilich könnte man entgegenhalten, daß Platon die Wahrheit nicht zu erreichen vermocht habe. Aber auch wir im Beſitze der Erlöſung vermögen ja die Wahrheit nicht aus uns zu finden; das geht überhaupt über das Vermögen des Menſchen, nicht blos des gefallenen hinaus.

Zum Beweiſe, daß aber in der Natur des gefallenen Menſchen noch etwas Gutes war, genügt es, daß Platon in der menſchlichen Seele noch höhere Kräfte erkennt, auf welche er ſogar Pläne zur ſittlichen Reſtauration der Menſchheit zu gründen unternimmt. Das hätte er durchaus nicht vermocht, wenn in derſelben alles Gute vollſtändig zerſtört geweſen wäre und ſie kein beſſeres Bewußtſein und kein beſſeres Gefühl mehr in ſich getragen hätte. Hat ſich Platon in ſeinen glänzenden Hoffnungen auch getäuſcht, ſo iſt das nur ein Beweis, daß die menſchliche Natur ſich nicht ſelbſt zu retten vermochte, aber auch ein Beweis, daß ſie noch Kraft in ſich fühlte, und daß dieſe Kraft auch das Verlangen und die Hoffnung und das Streben nach Rettung in ihr zu bewirken im Stande war. Doch gehen wir nun an die nähere Betrachtung der platoniſchen Sittenlehre.

Das Weſen der Sittlichkeit ſetzt er in die Unterwerfung der niedern Seelennatur unter die höhere, ähnlich wie gemäß ſeines oben entwickelten Erkenntnißprinzipes und ſeines Prinzips der Liebe die ſinnliche Wahrnehmung und Vorſtellung den Ideen und die niederen Triebe der höhern Liebe untergeordnet ſein ſollen. Er ſpricht darum auch Grundſätze für das Gebiet der Sittlichkeit aus, welche den in der Erkenntnißlehre entwickelten ganz parallel ſind. Er ſteht damit auch denſelben Gegnern gegenüber und hat denſelben Zweck und zwar in noch prägnanterer Weiſe.

Wie er die Anſicht der Materialiſten, daß die Erkenntniß in der ſinnlichen Wahrnehmung und das Schöne in der ſinnlichen Geſtalt liege, bekämpft hat, ſo bekämpft er auch die materialiſtiſchen Prinzipien der Sophiſten auf dem Gebiete der Ethik. Dieſe behaupteten nämlich die Tugend ſei die ſinnliche Luſt, und das Gute falle mit dem ſinnlich Angenehmen zuſammen. Ferner, ſie ſei das Recht des Stärkern, weil dieſer eben im Stande ſei, ſich möglichſt viele Luſt zu bereiten, und ſich möglichſt gut gegen Unluſt ſicher zu ſtellen. Sie beſtritten darum auch, daß es eine auf feſten

Prinzipien beruhende Tugend gebe und ſuchten auf ganz materialiſtiſchem Boden ihre grundſatzloſen Phraſen über ein rein äußerliches Verhalten und über den Vorzug eines ſinnlich angenehmen Lebens zu verbreiten, und erhielten leider faſt in demſelben Maaße größeren Beifall, höheres Anſehen und reichere Belohnungen, als ſie die herkömmliche Sittlichkeit des griechiſchen Volkes beſonders in der Jugend zerſtörten.

Dieſen Menſchen ſtellte ſich nun Platon mit der ganzen Indignation ſeines edeln, von den in der Natur des Menſchen liegenden Prinzipien der Sittlichkeit erfüllten Charakters und Bewußtſeins entgegen. Er widerlegte auf's Schlagendſte die Anſicht, daß das Gute und das Angenehme weſentlich Eins und Dasſelbe ſeien, und auch die, daß Willkür und phyſiſches Vermögen Tugend ſeien, obgleich er in der phyſiſchen Kraft etwas für die Tugend Verwendbares erkannte, und auch in dem Angenehmen eine Beziehung zu ihr fand. Nur ſollte die Kraft und die Willkür des Stärkern ſowie das Angenehme nicht für die Tugend, nicht für das Gute ſelbſt gehalten werden, ſo wenig als die Wahrnehmung und die Vorſtellung als Erkenntniß, und die ſinnliche Erſcheinung und das Kunſtſchöne als die Idee des Schönen ſelbſt genommen werden dürfen. Er hatte auf dem Gebiete der Ethik auch gegen die Anſicht zu kämpfen, daß die Tugend in einzelnen, aus dem bloßen Herkommen angenommenen Tugendrichtungen, z. B. in Beſonnenheit, Selbſtbeherrſchung, Tapferkeit und dergl. beſtehe.

Dieſe an und für ſich ganz richtigen Grundzüge der Tugend waren in einzelnen edleren Erſcheinungen, an verſchiedenen heroiſchen Charakteren der griechiſchen Geſchichte glänzend hervorgetreten. Ja, die großen Männer Griechenlands hatten ſich meiſtens nach einer dieſer Richtungen hin beſonders ausgezeichnet. Die griechiſche Geſchichte hatte herrliche Muſter von Beſonnenheit, von Enthaltſamkeit, von Tapferkeit und von Rechtlichkeit aufzuweiſen. Platon hatte deßhalb nachzuweiſen, daß das Weſen der Tugend in keiner dieſer einzelnen für ſich ganz richtigen Tugenderſcheinungen beſtehe, ſondern daß ſie die auf das Gute ſelbſt gerichtete Thätigkeit ſei, und daß jene Tugendrichtungen nur Stufen zu ihr, nur Ableitungen aus ihr, nur organiſche Glieder in ihrem eigentlichen Weſen, aber nicht ſie ſelbſt ſeien. —

Er mußte demnach ein vollſtändiges Syſtem der Tugendlehre aufbauen und mußte die vier Cardinaltugenden, dieſe Grundbeſtimmungen

des natürlich-ſittlichen Lebens, auf eine Quelle zurückführen und aus einem oberſten Prinzip ableiten. Denn vor Allem mußte doch das ſittliche Leben auf ſeine Ideen zurückgeführt werden, zumal da ſich die höchſte Idee, die des Guten, als ihr eigentlicher Grund erwies.

Eine große Reihe platoniſcher Dialoge iſt mit der Widerlegung irriger ethiſcher Anſichten und mit der vorläufigen Darlegung ſeiner auf die Idee des Guten gegründeten Ethik beſchäftigt. Und in dem herrlichſten ſeiner Werke, in ſeinen Büchern vom Staate, hat er das in einzelnen früheren Dialogen Vorgearbeitete zuſammengefaßt, und in großartiger Weiſe ausgeführt. Er konnte ſich nämlich den Menſchen nur auf dem Boden des Staatslebens und in der Verantwortlichkeit gegen das Geſetz des Staates denken. Wie die chriſtliche Sittenlehre, welche ein höheres Geſetz anerkennt und daſſelbe mittels der von höherer Gnadenhülfe unterſtützten Freiheit auszuführen ſtrebt, als entſprechende Vorausſetzung und als entſprechenden Boden die göttliche Anſtalt der Kirche hat, ſo mußte Platon, um ſich die Durchführung ſeines auf die allgemeine Menſchennatur gebauten ſittlichen Prinzipes möglich zu denken, daſſelbe auf die ihr entſprechende Ordnung des Staatslebens gründen. In dem Staate erkannte er gleichſam die erſchloſſene allgemeine Menſchennatur, nach deren Geſetzen ſich der Einzelne richten mußte, wenn er nicht gezwungen ſein wollte, für ſich ſelbſt die Menſchheit zu ſein.

Er mußte alſo einen großen ſittlichen Weltſtaat organiſiren, damit der Einzelne an dieſem Organismus ein Muſterbild deſſen vor ſich ſehe, was er im Kleinen an ſich durchzuführen hätte, und damit er in dieſen Boden des Weltſtaates verſetzt, das ihm nothwendige und entſprechende Gedeihen fände. Die Staatslehre Platon's ſoll alſo auf dem ſittlichen Gebiete das ſein, was ſeine Dialektik auf dem intellektuellen iſt, nämlich die in beſtimmten Staatsformen verwirklichte Idee des Guten, wie die Dialektik die in ſichere Formen gefaßte Idee der Wahrheit iſt. Und weil alle menſchlichen Thätigkeiten doch ihren letzten Zweck in der Sittlichkeit haben, ſo wächſt auch die Dialektik mit in das ſittliche Staatsleben hinein, und auch die Idee des Schönen muß ihre ſittliche Wirkung auf daſſelbe ausüben, ſo daß der Weltſtaat, wie Platon ſich denſelben vorſtellt, die Repräſentation all jener verſittlichenden und die Sittlichkeit tragenden Elemente iſt, welche er im

menſchlichen Weſen erkannte, und von denen er eine vollſtändige Reſtauration der Menſchheit hoffte.

In der That hatte er auch dieſen Zweck im Auge. —

Wir wiſſen, daß zu ſeiner Zeit das Streben, den ſinkenden Staaten durch ausgeſonnene Staatsſyſteme zu Hülfe zu kommen, häufig in ähnlichen Verſuchen hervortrat. Aber keiner ſeiner Zeitgenoſſen hat zu leiſten vermocht, was Platon. Er hat ein Bild gezeichnet, in dem ſich mit tiefer Ahnung auf dem Boden der Natur voraus kund thut, was ſich ſpäter in der chriſtlichen Kirche verwirklichte. Eine ſchöne Fata morgana iſt ſeine Republik, eine auf der Wüſte des heidniſchen Lebens erſcheinende Luftſpiegelung jener kräftigen Lebenserneuerung, die durch die Kirche, dieſen göttlichen Weltſtaat, in allen Völkern verwirklicht werden ſollte. Die Hoffnungen, die er auf ſeinen Staat ſetzte, wurden daher erſt in der civitas dei erfüllt.

§. 17. Fortſetzung.

Platon's Polemik gegen die materialiſtiſchen Anſchauungen in der Ethik tritt beſonders in ſeinen beiden Dialogen Gorgias und Protagoras ſcharf und entſchieden hervor. Dem Gorgias, dieſem glänzenden Redner und Sachwalter der Sophiſtik, beweiſt er, daß die Redekunſt, wenn ſie ihrer Aufgabe entſprechen wolle, ſich auf philoſophiſches Wiſſen und auf die Kenntniß der ſittlichen Prinzipien, über die man reden wolle, gründen müſſe. (Gorg. 459 u. 460.) Hierauf geht er an die Widerlegung des Polos, der des Gorgias Anhänger war, und zeigt dieſem, daß die Redekunſt, wenn ſie auch noch ſo große Reſultate zu erzielen und durch ihre ſophiſtiſchen Künſte ſelbſt die größte Gewaltherrſchaft im Staate auszuüben vermöge, dennoch dem, der ſie beſitze, keinen Nutzen bringe, da es etwas Schlechtes ſei, Unrecht zu thun und noch viel ſchlechter, wenn man es gethan habe, ſich durch ſophiſtiſche Redefertigkeit der verdienten Buße zu entziehen. Denn begangenes Unrecht werde dadurch wieder geheilt, daß man eine gerechte Strafe dafür erdulde, und, indem man ſo Gerechtigkeit an ſich erfahre, ſelbſt wieder gerecht werde. (Vrgl. Gorgias 479—481a.)

Nachdem Platon auf dieſem Wege die lockeren ſittlichen Grundſätze dieſer beiden Sophiſten an der Wurzel angegriffen und die allgemeinen Züge ſeiner ſittlichen Anſchauung, die auf Gerechtigkeit und ſittlicher Ueberzeugung baſirt iſt, angedeutet hat, greift er die materia-

liſtiſche Tugendlehre des Kallikles, eines weitern Anhängers des Gorgias, direct an. Dieſer erklärt nämlich ohne alle Umſchweife, daß all das, was man gewöhnlich Tugend nenne, Thorheit ſei, und daß die wahre Tugend darin beſtehe, den Begierden die Zügel ſchießen zu laſſen.[1]) „Darin liegt das von Natur Schöne und Gerechte, wie ich dir ungeſcheut erkläre, daß derjenige, der den richtigen Lebensweg einſchlagen will, ſeine eigenen Begierden ſo mächtig wie möglich werden laſſe, und ſie nicht zügle und daß er, wenn ſie recht mächtig ſind, durch Einſicht und Tapferkeit vermöge, ihnen förderlich zu ſein, und die jedesmal in ihm erwachende Begierde zu befriedigen. Aber das iſt, denk ich, den Meiſten nicht möglich, daher tadeln ſie ſolche Menſchen, indem ſie aus Scham ihr eigenes Unvermögen zu verbergen ſuchen, und erklären die Zügelloſigkeit für etwas Schimpfliches. Sie machen die von Natur beſſeren Menſchen zu Sclaven, und loben, indem ſie ſich ſelbſt die Befriedigung ihrer Begierden nicht zu verſchaffen vermögen, ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen die Beſonnenheit und Gerechtigkeit .... Nein, der Wahrheit nach, verhält es ſich ſo: In Schwelgerei, Zügelloſigkeit und Ungebundenheit, wenn dieſe einen Rückhalt haben, liegt Tugend und Glück; das Andere aber iſt eine Schönthuerei, ein der Natur zuwiderlaufendes Uebereinkommen, eitles Geſchwätz und ohne Werth."

Auf dieſe freimüthige Aeußerung des Kallikles, läßt Platon den Sokrates Folgendes entgegnen:[2]) „Nicht ohne edle Keckheit, lieber Kallikles, ziehſt du freimüthig mit deiner Rede zu Felde, denn unverhohlen ſprichſt du aus, was die Andern zwar denken, aber nicht ſagen mögen." (ibid.)

---

1) Gorgias 491 c 492 c. *τοῦτ' ἐστὶ τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγώ σοι νῦν παῤῥησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρίαν καὶ φρόνησιν καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. ἀλλὰ τοῦτο τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν. ὅθεν ψέγουσι τοὺς τοιούτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δή φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὃ περ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐμπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν. ..... ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὦδ' ἔχει· τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία· τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶ τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν σύνθηματα, ἀνδρώπων φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια*

2) *Οὐκ ἀγεννῶς γε, ὦ Καλλίκλεις, ἐπεξέρχει τῷ λόγῳ παῤῥησιαζόμενος· σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μέν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν.*

Kallikles verdient gewiß das zweideutige Lob, das ihm Sokrates ertheilt. Denn im Grunde genommen waren die Ansichten des Polos, Gorgias und vieler Anderen, von denen des Kallikles nicht im Mindesten verschieden, nur waren sie sich dessen entweder nicht so klar bewußt, oder wagten es nicht, sich so offen darüber zu äußern. Denn die sophistische Redefertigkeit des Gorgias lief ganz darauf hinaus, wie Kallikles die Tugend als Laster und das Laster als Tugend hinzustellen. Und Platon hat den vielberühmten Redner mit feiner Ueberlegung wohl nur deßhalb in die Gesellschaft des rohen Materialisten Kallikles gebracht, und ist nach der Widerlegung der nichtswürdigen, sophistischen Rethorik desselben nur in der Absicht zur Widerlegung des rohesten Materialismus übergegangen, weil er beide Erscheinungen für innerlich verwandt hielt.

Sokrates zwingt nun den Kallikles zunächst zu dem Geständniß, daß, wenn die Tugend in der vollen Entwickelung der Begierlichkeit liege, es auch wohlgethan sei, möglichst viele Begierden und sinnliche Bedürfnisse in sich zu erwecken, um nur den Reiz zu haben, dieselben wieder zu stillen; ja er zwingt ihn sogar zuzugeben, das derjenige, welcher krätzig sei und Jucken empfinde, ein glückliches Leben habe, weil er, indem er sich kratze, sich den Genuß verschaffe, eine Begierde zu stillen. (Gorgias 494b.)

Er zwingt ihn ferner einzugestehen, daß seinen Grundsätzen gemäß, das Angenehme mit dem Guten zusammenfallen müsse. (495a.) Daß dies aber durchaus falsch sei, zeigt er ihm auf schlagende Weise, indem er darthut, daß das Gefühl des Angenehmen meistens mit dem des Unangenehmen verschwinde, und z. B. die Annehmlichkeit des Essens und des Trinkens, mit der Stillung des Hungers und des Durstes zugleich aufhöre, während doch nie das Gute mit dem Schlechten aufhöre, noch eines der Beiden in das Andere übergehe. So höre z. B. die Gesundheit nicht auf wenn die Krankheit aufhöre, noch die Stärke wenn die Schwäche aufhöre. Damit zeigt Platon dem Sophisten auf's Klarste, daß das Gute das Böse stets ausschließe, während das Angenehme und das Unangenehme in einander übergehen, und sich, so zu sagen, in einander verlieren. Das beweist aber, daß sie sich nicht wie gut und schlecht gegenüber stehen, und folglich auch nicht mit beiden dasselbe sind.

Er widerlegt denselben aber auch noch in anderer Weise, indem er ihn einzugestehen zwingt, daß er schon häufig Verständige und

Tapfere ebenſo fröhlich und betrübt geſehen habe, wie Unverſtändige und Feige. Und da er nicht läugnen kann, daß Verſtändige und Tapfere gut, dagegen Unverſtändige und Feige ſchlecht ſeien, ſo muß er auch das einräumen, daß ſich mit dem Guten das Unangenehme und umgekehrt mit dem Schlechten das Angenehme zuſammenfinde, daß alſo gut und ſchlecht ſein gar nicht damit zuſammenfalle, daß man Angenehmes oder Unangenehmes empfinde, und daß die Guten nicht deßwegen gut ſind, weil ſie Angenehmes, noch daß die Schlechten deßwegen ſchlecht ſind, weil ſie Unangenehmes empfinden, ſondern daß das Angenehme und Unangenehme ſich zum Guten wie zum Schlechten indifferent verhalten. (498—499c.)

Eine weitere Widerlegung der Anſichten des Kallikles gewinnt er aus dem von demſelben nicht widerſprochenen Grundſatze, daß man Alles um des Guten willen thue, und daß man ſelbſt das Angenehme nur wegen des Guten erſtrebe, das es in ſich ſchließe und daß es darum einer beſonderen Einſicht bedürfe, um zu erkennen, welches Angenehme gut und welches nicht gut ſei.

Indem aber Sokrates damit zugleich nachweiſt, daß ſich das Leben, wenn es ſittlich gut ſein ſolle, auf gewiſſe Erkenntniſſe und Grundſätze baſiren müſſe, führt er den Materialiſten von ſeiner eigenen Gedankenrichtung unvermerkt in die platoniſche herüber und bringt ihn zu der Ueberzeugung, daß das Angenehme, welches um des Guten willen begehrenswerth ſei, nur mittels höherer Prinzipien erkannt werden könne. Und ſo kommt er denn zu dem Reſultat, daß gewiſſe Grundſätze in Allem das Gute bewirken, indem Künſte und Gewerbe und jedes Hausweſen nur, wenn es auf Ordnung gegründet, gut, im entgegengeſetzten Falle aber ſchlecht ſei. (503c—504a.) Hierauf führt er den Kallikles zu dem Gedanken über, daß ebenſo auch die Seele, wenn ſie ein gewiſſes Ebenmaß und eine gewiſſe Ordnung in ſich trage, geſund, gut und tugendhaft ſei (504c.), wenn ſie ſich dagegen unverſtändig, zügellos und ungerecht verhalte, dann auch ſchlecht ſei. (505b.) Beſſer ſei es darum für eine ſolche Seele, wenn ſie ſelbſt durch Strafen von der Ungerechtigkeit geheilt werde, als wenn ſie in derſelben verbleibe und ſich der Strafe durch eine lügenhafte Sophiſtik vor Gericht oder ſonſtwie zu entziehen ſuche.

Nachdem er dieſe Grundſätze entwickelt hat, kommt er zu folgender

herrlichen Schlußreflexion: [1]) „Iſt es aber wahr (was nämlich bisher durchgeführt wurde), dann muß natürlich derjenige, welcher glücklich zu ſein wünſcht, der Beſonnenheit nachſtreben und ſie üben, der Zügelloſigkeit aber, ſoweit Jeden ſeine Füße tragen, zu entrinnen und wo möglich es dahin zu bringen ſuchen, daß er der Züchtigung nicht bedarf; ſollte es aber ihrer bedürfen, bei ihm ſelbſt oder bei einem ſeiner Angehörigen, bei einem Einzelnen oder im Staate, dann müſſe das Recht angewendet und er gezüchtigt werden, wenn er glücklich werden ſoll. Das ſcheint mir das Ziel zu ſein, mit dem Hinblick auf welches man leben und ſo verfahren muß, daß, indem man ſeine und des Staates geſammte Thätigkeit darauf hinlenkt, daß demjenigen, der glücklich werden ſoll, Gerechtigkeit inne wohne und Beſonnenheit, man nicht ein unendliches Unheil nach Räuberweiſe lebe, indem man ſeinen Begierden die Zügel ſchießen läßt und ſie zu befriedigen ſtrebt. Denn wer das thut, der dürfte weder einem andern Menſchen, noch der Gottheit angenehm ſein; wär' es doch unmöglich, mit ihm zu verkehren, und mit wem kein Verkehr, mit dem dürfte auch keine Freundſchaft ſtattfinden. Die Weiſen aber behaupten: Himmel und Erde, Götter und Menſchen verbinde der wechſelſeitige Verkehr und die Freundſchaft, die

---

1) *Εἰ δ' ἔστιν ἀληθῆ, τὸν βουλόμενον ὡς ἔοικεν, εὐδαίμονα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν, καὶ παρασκευαστέον μάλιστα μὲν μηδὲν δεῖσθαι τοῦ κολάζεσθαι, ἐὰν δὲ δεηθῇ ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις τῶν οἰκείων, ἢ ἰδιώτης ἢ πόλις, ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον, εἰ μέλλει εὐδαίμων εἶναι. οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο καὶ αὐτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἐῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν, ἀνήνυτον κακόν, λῃστοῦ βίον ζῶντα. οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῷ· κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος· ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη· φασὶ δ' οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. ..... Εἶεν. ἢ ἐξελεγκτέος δὴ οὗτος ὁ λόγος ἡμῖν ἐστίν, ὡς οὐ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήσει εὐδαίμονες οἱ εὐδαίμονες, κακίας δὲ ἄθλιοι οἱ ἄθλιοι .... οὐ φημι, τὸ τύπτεσθαι ἐπὶ κόρρης ἀδίκως αἴσχιστον εἶναι, οὐδέ γε τὸ τέμνεσθαι οὔτε τὸ σῶμα τὸ ἐμὸν οὔτε τὸ βαλλάντιον, ἀλλὰ τὸ τύπτειν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ ἀδίκως καὶ τέμνειν καὶ αἴσχιον καὶ κάκιον· καὶ κλέπτειν γε ἅμα καὶ ἀνδραποδίζεσθαι καὶ τοιχωρυχεῖν καὶ συλλῃδὴν ὁτιοῦν ἀδικεῖν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ τῷ ἀδικοῦντι καὶ κάκιον καὶ αἴσχιον εἶναι ἢ ἐμοὶ, τῷ ἀδικουμένῳ. ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθε λόγοις οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἐστί, οἰδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις.*

Beſonnenheit, die gute Ordnung und die Gerechtigkeit. Darum nennen ſie auch dieſes Ganze Weltordnung, nicht Wirrſal und Ungebundenheit."

„Wohl! Gewiß muß uns dieſe Behauptung gründlich widerlegt werden, daß die Glücklichen als Inhaber der Gerechtigkeit und Beſonnenheit glücklich, die Elenden als die der Laſterhaftigkeit elend ſind."

„Ich behaupte nämlich: weder mit Unrecht hinter die Ohren geſchlagen zu werden, ſei das Schmachvollſte, noch daß man an meinem Leibe oder Geldbeutel ſich vergreife, ſondern mich und was mir angehört *mit Unrecht* zu ſchlagen und zu verletzen, und zugleich mich beſtehlen, als Sclaven verkaufen, in mein Haus einbrechen, kurz irgend ein Unrecht gegen mich und was mir angehört verüben, ſei ſchimpflicher und ſchlimmer für *den es Verübenden, als für mich*, an dem es verübt wird. Dieſes, was oben bei unſeren vorigen Unterſuchungen uns ſo, wie ich ſage, erſchien, ſteht feſt, wie es wenigſtens ſcheinen dürfte und wird, ſollte es auch etwas anmaßend klingen, *durch eine Schlußkette von Eiſen und von Demant feſtgehalten*." (Gorgias 507b—509.)

Dieſe Stelle läßt uns auf den innerſten Grund von Platon's Anſchauung über die Ethik blicken. Er ſtützt *dieſelbe auf das göttliche Geſetz in der Natur*. Die *göttliche Weltordnung* ſoll auch dem Einzelnen eine Autorität ſein, um darnach ſeine eigene Welt mit ihren kleineren Verhältniſſen zu ordnen. Und iſt dieſe Ordnung in einem Menſchen geſtört, ſo erfordert es die *Natur*, daß er ſie wieder herſtelle, indem er durch Erduldung gerechter Strafen ſeinen kranken Seelenzuſtand heilen läßt.

Wie dieſe Anſicht aber thatſächlich in einem göttlichen Weltgeſetze gründet, ſo iſt ſie auch durch die Conſequenz, durch „die diamantene Feſtigkeit der dialektiſchen Schlußfolgerung" begründet. Da ihm aber die Autorität der Natur als unverletzlich und die Dialektik als unwiderleglich gilt, ſo iſt damit dem Sophiſten das Urtheil geſprochen, indem ihn die *Natur*, auf die er ſich beruft, Schritt für Schritt widerlegt, und wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen, als einen Häretiker gegenüber ihrer göttlichen Ordnung erſcheinen läßt. Platon fühlt ſich alſo auf dem Standpunkte *der orthodoxen Naturwahrheit und hält ihn mit ungebeugter Ausſchließlichkeit feſt*. Er hat zwar ſein Sittengeſetz bis jetzt noch nicht poſitiv entwickelt, er hat nur dieſen

Sophiſten gezeigt, daß es ein die Natur des Menſchen ihrem Weſen gemäß ordnendes und regelndes ſei, und daß ihre Behauptung, die Regelloſigkeit und Unordnung ſei das richtige und natürliche Verhalten des Menſchen, auf Irrthum und Unverſtand, kurz auf Unnatur beruhe.

Im Protagoras greift Platon auch die von dieſem Sophiſten vertretene ethiſche Anſchauung an, wie er im Theätet deſſen materialiſtiſche Erkenntnißlehre angegriffen hat. Er legt damit die Grundlinien ſeiner Ethik nach einer andern Richtung hin offen. Wie die katholiſche Kirche ihre geoffenbarte Wahrheit jeder einzelnen Sekte gegenüber beſtimmter und klarer ausſpricht, ſo ſieht ſich auch Platon genöthigt, der Naturwahrheit des menſchlichen Geiſtes, gegenüber den verſchiedenen ſophiſtiſchen Verdrehungen, ihr Recht und ihre Bedeutung zu wahren.

Was den Protagoras betrifft, ſo hatte derſelbe eine von dem rohen Materialiſten Kallikles etwas verſchiedene, gemäßigtere Anſicht über Sittlichkeit. Er hatte für dieſelbe einen ganz ähnlichen Oberſatz, wie für ſeine Erkenntnißlehre. Wir erinnern uns, daß er für letztere den Grundſatz aufſtellte, der Menſch ſei das Maß aller Dinge, die Erkenntniß derſelben ſei in jedem einzelnen Individuum eine beſonders modifizirte. Wir erinnern uns, wie Platon dieſen Satz als einen durch und durch materialiſtiſchen erwieſen und ihn in ſeiner gänzlichen Haltloſigkeit dargelegt hat.

Auf das ethiſche Gebiet übertragen modifizirt nun Protagoras jenen Grundſatz ſo: es habe Jeder für ſich eine beſondere Sittlichkeit, weßhalb auch in ſolchen Fragen Jeder nach ſeiner beſondern Ueberzeugung mitreden und entſcheiden dürfe. Freilich ſei nicht in Jedem die ſittliche Anlage ſchon zum vornhinein durchgebildet, dazu bedürfe es einer gewiſſen Nachhülfe (welche er zu leiſten verſpricht), damit Jeder ſo ſeinen ſittlichen Anſtrich bekäme; allgemein gültige Sittengeſetze gebe es nicht, und Menſchen, die unter einem beſtimmten Geſichtspunkt als ſittenlos angeſehen werden könnten, könnten im Vergleich mit einem rohern ſittlichen Standpunkt und von einer tiefern Verſunkenheit aus, als ſittlich erſcheinen.

Doch führen wir ſeine Anſchauung an, wie Platon ihn dieſelbe entwickeln läßt: [1])

---

1) Prot. 323 a—328 b passim. *Ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἐάν τις φῇ ἀγαθὸς αὐλητὴς εἶναι ἢ ἄλλην ἡντινοῦν τέχνην ἣν μὴ ἔστιν, ἢ καταγελῶσιν ἢ χαλεπαί-*

„Wenn bei anderen Kunſtfertigkeiten ſich Jemand für einen guten Flötenſpieler ausgibt oder irgend eine andere Kunſt beſitzen will, die er nicht beſitzt, lacht man ihn aus oder zürnet ihm, und ſeine Angehörigen kommen zu ihm und machen ihm Vorſtellungen, als ob er von Sinnen ſei. Wenn dagegen bei der Gerechtigkeit und anderen Tugenden eines guten Staatsbürgers man von Einem weiß, daß er ungerecht iſt, dieſer aber von ſich ſelbſt in Gegenwart Vieler wider ſich die Wahrheit ſagt, hält man das, was man dort für Beſcheidenheit hielt, hier für Tollheit und behauptet, Jeder müſſe von ſich behaupten, er ſei gerecht, er mag es ſein oder nicht, und wer keine Anſprüche auf Gerechtigkeit mache, der ſei von Sinnen, indem Jeder auf irgend eine Weiſe ihrer theilhaftig ſein müſſe, oder nicht leben dürfe unter den Menſchen."

„Das diene zum Beweis, daß ſie deßhalb natürlich die Rathſchläge eines Jeden, wenn es dieſe Tugend gilt, ſich gefallen laſſen, weil ſie

---

νουσι, καὶ οἱ οἰκεῖοι προσιόντες νουθετοῦσιν ὡς μαινόμενον· ἐν δὲ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, ἐάν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἄδικός ἐστιν, ἐὰν οὗτος αὐτὸς καθ' αὑτοῦ τἀληθῆ λέγῃ ἐναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἡγοῦντο εἶναι, τἀληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν, καί φασι πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, ἐάν τε ὦσιν ἐάν τε μή, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον δικαιοσύνην· ὡς ἀναγκαῖον οὐδένα ὅν τιν' οὐχὶ ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις. Ὅτι μὲν οὖν πάντ' ἄνδρα εἰκότως ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντὶ μετεῖναι αὐτῆς, ταῦτα λέγω· ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδεῖξαι. Ὅσα γὰρ ἡγοῦνται ἀλλήλους κακὰ ἔχειν ἄνθρωποι φύσει ἢ τύχῃ, οὐδεὶς θυμοῦται οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει τοὺς ταῦτ' ἔχοντας, ἵνα μὴ τοιοῦτοι ὦσιν, ἀλλ' ἐλεοῦσιν. . . . . ὅσα δὲ ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, ἐάν τις ταῦτα μὴ ἔχῃ ἀλλὰ τἀναντία τούτων κακά ἐπὶ τούτοις που οἵ τε θυμοὶ γίγνονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις. . . . . καὶ τοιαύτην διάνοιαν ἔχων διανοεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετῆν· ἀποτροπῆς γοῦν ἕνεκα κολάζει. ταύτην οὖν τὴν δόξαν πάντες ἔχουσιν, ὅσοι περ τιμωροῦνται καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ . . . . . οὕτως οἷόν καὶ νῦν, ὅς τίς σοι ἀδικώτατος φαίνεται ἄνθρωπος τῶν ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις τεθραμμένων, δίκαιον αὐτὸν εἶναι καὶ δημιουργὸν τούτου τοῦ πράγματος, εἰ δέοι αὐτὸν κρίνεσθαι πρὸς ἀνθρώπους, οἷς μήτε παιδεία ἔστι μήτε δικαστήρια μήτε νόμοι μηδὲ ἀνάγκη μηδεμία διὰ παντὸς ἀναγκάζουσα ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀλλ' εἴεν ἄγριοί τινες . . . . . ἀγαπήσαις ἂν εἰ ἐντύχοις Εὐρυβάτῳ καὶ Φρυνώνδᾳ καὶ ἀνολοφύραι ἂν ποθῶν τὴν τῶν ἐνθάδε ἀνθρώπων πονηρίαν. . . . οὕτω δὲ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων πάντων. ἀλλὰ κἂν εἰ ὀλίγον ἔστι τις ὅς τις διαφέρει ἡμῶν προβιβάσαι εἰς ἀρετὴν, ἀγαπητόν. Ὧν δὴ ἐγὼ οἶμαι εἷς εἶναι. . . . . διὰ ταῦτα καὶ τὸν τρόπον τῆς πράξεως τοῦ μισθοῦ τοιοῦτον πεποίημαι. ἐπειδὰν γάρ τις παρ' ἐμοῦ μάθῃ, ἐὰν μὲν βούληται, ἀποδέδωκεν ὃ ἐγὼ πράττομαι ἀργύριον· ἐὰν δὲ μὴ, ἐλθὼν εἰς ἱερόν, ὀμόσας, ὅσου ἂν φῇ ἄξια εἶναι τὰ μαθήματα, τοσοῦτον κατέθηκεν. . . . . .

glauben, Jeder ſei ihrer theilhaftig; daß ſie aber nicht glauben, ſie ſei angeboren oder komme von ſelbſt, ſondern laſſe ſich lehren, und wer ſie erlange, erlange ſie durch ſeine Bemühungen, das will ich dir ferner nachzuweiſen ſuchen. Bei Fehlern, von denen die Menſchen glauben, es habe ſie Jemand von Natur oder durch Zufall, zürnt Niemand dem, der ſie hat, noch weiſt er ihn zurecht oder belehrt und züchtigt ihn, damit er ſie ablege, ſondern bemitleidet ihn. Gute Eigenſchaften aber, von denen ſie glauben, daß ſie den Menſchen durch Bemühung, Uebung, Belehrung zu Theil werden, wenn Jemand dieſe nicht hat, ſondern die ihnen entgegengeſetzten Mängel, bei dieſen treten wohl Zorn, Beſtrafungen und Zurechtweiſungen ein. Und wenn man in dieſer Abſicht ſtraft, geſchieht es in der Meinung, die Tugend ſei lehrbar; man ſtraft alſo, um abzuſchrecken. Dieſe Meinung hegen demnach Alle, die als Einzelne oder von Staatswegen züchtigen. So glaube auch, daß derjenige, welcher vor denen, die unter Geſetzen und menſchlich Gebildeten aufwuchſen, als der Ungerechteſte dir erſcheint, ein Gerechter und dieſer Sache Meiſter ſich zeigte, gälte es, mit Menſchen ihn zuſammenzuſtellen, die weder Bildung beſitzen noch Gerichtshöfe, noch Geſetze, noch irgend genöthigt werden, fortwährend der Tugend ſich zu befleißigen . . . . . Befändeſt du dich unter Menſchen der Art, wie die Menſchenfeinde, würdeſt du vollkommen zufrieden ſein, träfſt du auf einen Eurybatos und Phrynondas, und dich wehmüthig nach der Sittenloſigkeit der hier Lebenden ſehnen."

„So verhält es ſich mit der Tugend und den übrigen Kenntniſſen insgeſammt. Man muß vielmehr zufrieden ſein, wenn Einer unter uns auch nur um ein Weniges geſchickter iſt, in der Tugend Andere zu fördern. Zu dieſen glaube fürwahr auch ich zu gehören. Darum habe ich beim Einfordern meines Lehrſoldes folgendes Verfahren eingeführt. Hat nämlich Einer meinen Unterricht genoſſen, ſo entrichtet er, wenn er will, die von mir verlangte Summe, wo aber nicht, ſo geht er in einen Tempel, leiſtet einen Eid und entrichtet ſo viel, als er betheuert, daß mein Unterricht werth ſei."

Mit feiner Ironie legt Platon dem berühmten Sophiſten in den Schlußworten das Geſtändniß in den Mund, daß er keine beſtimmte Werthſchätzung für ſeinen ethiſchen Unterricht habe, ſondern daß Jeder ſo viel bezahle, als er für ſich daraus gewonnen zu habe glaube. Eine draſtiſche Widerlegung der Anſichten des Sophiſten in ſeinen eigenen

Worten! Denn wie nahe liegt die Bemerkung, daß Einer ja ſchwören könnte, ſein Unterricht ſei gar nichts werth, dann wäre der Sophiſt mit ſeiner eigenen Weisheit, welche auch in der Ethik jedem ſeine beſonderen Anſichten läßt, ebenſo geſchlagen, wie Platon im Theät. ſeine Behauptung, daß der Menſch das Maaß der Dinge ſei, mit der einfachen Bemerkung widerlegt, daß er dieſem Grundſatze zufolge auch dem Recht geben müſſe, der ſeinen Satz läugne.

Doch Platon unterläßt es, dieſe ſchwache Seite des Sophiſten hier anders als in der Form der feinſten ironiſchen Anſpielung aufzudecken, und greift ihn von einer andern Seite an. Wie wir aus der obigen Entwickelung ſeiner Anſichten über die Ethik ſehen, hält der Sophiſt dieſelbe für nichts Anderes, als für gewiſſe, in ſich nicht zuſammenhängende und nicht begründete, darum ſchwankende Meinungen über ein beliebiges ſittliches Verhalten. Platon fragt ihn deßhalb, um ihm die ſchwache Seite dieſer ſeiner Erörterung zum Bewußtſein zu bringen, ob er die verſchiedenen Tugenden, Gerechtigkeit, Beſonnenheit, Frömmigkeit, für ein in ſich zuſammenhängendes Ganze halte. Er antwortet darauf, er halte die Tugend allerdings für etwas Ganzes und ſehe als ihre Theile die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit und die Beſonnenheit an. Man fühlt jedoch leicht heraus, daß er dieſes nur, durch die Frage des Platon frappirt, eingeſtanden hat. Denn ſeinen obigen Anſichten gemäß konnte er es kaum zugeben. Das ſtellt ſich denn auch bald heraus.

Platon fragt ihn nämlich weiter, wie er ſich denn die Tugenden als ein Ganzes vorſtelle, ob er ſich die verſchiedenen Theile derſelben wie die einzelnen Theile des Geſichtes denke, von denen keiner dem andern gleiche, obgleich ſie ein Ganzes bildeten, oder ob er ſich dieſelben vorſtelle wie verſchiedene Theile von Gold, welche dem Weſen nach gleich, ſich nur durch den größeren oder kleineren Umfang von einander unterſcheiden. Der Sophiſt iſt gleich bereit zu ſagen, die verſchiedenen Tugendtheile verhielten ſich zum Ganzen der Tugend, wie die verſchiedenen Theile des Geſichts zum ganzen Geſicht. (329 c.)

Aber damit hat ihn Platon zu dem Zugeſtändniß gebracht, daß er den Zuſammenhang der verſchiedenen Tugenden blos äußerlich nehme und die verſchiedenen Tugenden nicht aus Einem Grund hervorwachſen laſſe, wodurch ihm eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Erfaſſung der Tugend unmöglich werde, ſo ſehr er ſich damit brüſte, die Tugend lehren zu können. Dies weiſt er ihm nun Schritt für Schritt nach. Er zeigt

ihm, daß die Weisheit, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit und Frömmigkeit innerlich und ihrem Wesen nach zusammenhängen und aus einer Wurzel hervorgehen und sich nicht wesentlich von einander unterscheiden. Das gibt Protagoras endlich auch zu, nur will er die Tapferkeit von den übrigen Tugenden für wesentlich verschieden halten, da manche Menschen höchst ungerecht, verrucht, unbesonnen und unwissend, aber dabei doch sehr tapfer seien (349 b. c.).

Sokrates zeigt ihm dagegen in längerer dialektischer Unterredung, daß man sogar nach der Voraussetzung der Sophisten, daß das Angenehme und Gute zusammenfalle, zugeben müßte, daß die Tapferkeit nicht bloße Tollkühnheit, sondern eine gewisse Erkenntniß sei. Denn es sei doch nur derjenige wahrhaft tapfer, welcher zu erkennen vermöge, daß es lobenswürdig und schön sei, tapfer zu sein. Da nun aber die Sophisten das Lobenswürdige und Schöne für gut und das Gute für angenehm hielten, so mußten sie nach ihrem eigenen Grundsatze zugeben, daß nur derjenige tapfer sein könnte, welcher ein klares Verständniß davon hätte, daß die Tapferkeit lobenswürdig, schön und angenehm und deßwegen gut sei.

So zwingt Platon den Sophisten zu dem Geständniß, daß nach seinem eigenen Grundsatze Tapferkeit ohne klare Erkenntniß nicht möglich sei, und daß, selbst wenn man die Sache vom Standpunkte der Sophistik aus betrachte, die Tapferkeit doch nur Eigenschaft eines Mannes sein könne, die überlegend und besonnen und der Gefahren, die ihn bedrohen oder nicht, sich klar bewußt sei. Ist aber die Tapferkeit nur durch Besonnenheit möglich, und hängt die Besonnenheit mit den übrigen Tugenden zusammen, dann ist auch die Tapferkeit nicht von ihnen getrennt.

Ohne das eigentliche Resultat dieser scharfsinnigen Erörterung näher hervorzuheben, schließt Platon dieselbe mit der einfachen Bemerkung, daß also die Tapferkeit nicht in einer rohen und ungebildeten Seele gründen könne, wie die Tollkühnheit, und daß sie mit der Besonnenheit und Weisheit wesensverwandt sei, und verfolgt zum Schluß den Sophisten mit neckischer Ironie. Derselbe sträubt sich nämlich zuzugeben, daß die Tapferkeit auch von seinem Standpunkte aus gewissermaßen auf Ueberlegung und geistiger Klarheit beruhe, kann dies aber trotz alles Sträubens doch nicht läugnen, und so hält ihm denn Platon in drastischer Weise den Widerspruch vor Augen, daß er, der anfangs behauptete die Tugend lehren zu können, jetzt sogar läugne, daß sie eine Er-

kenntniß ſei. Denn ſei die Tapferkeit keine Erkenntniß, dann ſei ſie auch nicht lehrbar, und dann dürfe er auch nicht behaupten, die Tugend lehren zu können, da er ja einen Theil derſelben als nicht lehrbar hinzuſtellen ſuche.

So leicht hingeworfen dieſe ironiſche Neckerei auch erſcheint, ſo enthält ſie doch eine tiefe Wahrheit. Denn in der That war die Tugend, wie die Sophiſten ſie auffaßten, durchaus keiner wiſſenſchaftlichen Begründung und Darlegung fähig, da ihr das einheitliche wiſſenſchaftliche Prinzip mangelte. Sie hielten dieſelbe nur für ein Conglomerat von verſchiedenen Tugendbeſtimmungen, über welche nur ein unwiſſenſchaftliches Gerede möglich war. So liegt in dieſer Polemik des Platon eine niederſchmetternde Ironie und eine den innerſten Geſetzen der Vernunft entnommene Verurtheilung der Sophiſtik, welcher ſich dieſe um ſo mehr unterwerfen muß, als unſer Philoſoph ſelbſt den Reſt von Vernunft, welcher ihrer eudämoniſtiſchen Tugendlehre zu Grunde lag, gegen ſie in's Feld führt und ſie einzugeſtehen zwingt, daß ſie, indem ſie die Tugend lehren wolle, doch zugleich die wiſſenſchaftliche Auffaſſung derſelben auf's Entſchiedenſte zu zerſtören beſtrebt ſei.

Was aber die Stärke der platoniſchen Beweisführung ausmacht, iſt der überall durchgreifende Gedanke, daß, was der wiſſenſchaftlichen Erörterung fähig ſein und vor ihr beſtehen ſolle, auf ewigen Prinzipien beruhen müſſe; daß ſonach die Tugendlehre nicht nach dem Maaßſtabe des Individuums und nicht nach deſſen Werthſchätzung und Neigung, ſondern nach dem ſichern Maaßſtabe der Dialektik bemeſſen werden müſſe, und daß ſie nothwendig für Alle dieſelbe einheitliche und auf dieſelbe Grundlage gebaute ſein müſſe. Damit iſt nun dem Eudämonismus der Boden entzogen.

Platon hat auf dem Boden ſeines Syſtems, das auf die unerſchütterlichen Wahrheiten der Vernunft und der Natur baſirt iſt, den Vortheil, den gegenüber der Willkür die Wahrheit immer hat. Die ſchwachen Seiten des Irrthums werden von der Conſequenz der Wahrheit leicht und ſicher aufgedeckt. Wir ſehen das an dem großen Beiſpiel der katholiſchen Kirche gegenüber den verſchiedenen Sekten. Nie war es denſelben möglich, gegenüber dem feſtgeregelten Wahrheitsbau der Kirche, ihre Unwahrheit auf die Dauer zu verdecken.

Insbeſondere hat aber der Proteſtantismus die Schwachheit ſeiner ſubjectiven Glaubens-Willkür vor der unerſchütterlichen Wahrheit der

Kirche ebenſo eingeſtehen müſſen, wie Protagoras die Schwäche ſeiner Sophiſtik vor der ſtählernen Wahrheit der platoniſchen Dialektik. Der Proteſtantismus hat wirklich auch einige Verwandtſchaft mit den Anſchauungen, zu welchen ſich Protagoras ſowohl hinſichtlich der Erkenntniß- als hinſichtlich der Tugendlehre bekannte. Denn wenn Protagoras behauptet, jeder Menſch ſei ſeiner Individualität gemäß zu einem beſondern Urtheil in der Wiſſenſchaft und zu einer beſondern Ausübung der Tugend berechtigt, und es gebe weder für die Erkenntniß noch für die Tugend unumſtößliche, allgemein gültige, von Allen anzuerkennende Normen, ſo ſteht er damit zu der von Platon vertretenen objectiven Vernunft- und Naturwahrheit, ganz in demſelben Verhältniß, wie der Proteſtantismus zu den von der katholiſchen Kirche feſtgehaltenen und vertheidigten ewigen Offenbarungswahrheiten. Indem nämlich der Proteſtantismus dieſen ewigen Offenbarungswahrheiten die Privatmeinung und Privaterleuchtung, und den von der Kirche gehandhabten, auf die Offenbarung gegründeten Sittengeſetzen, das ſubjective Gefühl und die Rechtfertigung durch das ſubjective Vertrauen gegenüberſetzt, ſteht er zu der übernatürlichen Wahrheit in demſelben Verhältniß, wie Protagoras zu der natürlichen Vernunftwahrheit.

Auch er ſieht ſich in Bezug auf die Sittlichkeit zu der Anſicht gedrängt, dieſelbe habe für jeden Menſchen andere Modificationen, und es gebe keine für alle Chriſten in gleicher Weiſe gültige und ſichere Tugendforderungen und keine objective Tugendnorm. Es ergeben ſich darum auch vom katholiſchen Standpunkt aus ganz ähnliche Beweiſe gegen den Proteſtantismus, wie Platon ſie dem Protagoras gegenüber macht. Man könnte auch der proteſtantiſchen Sittenlehre gegenüber fragen, ob ſie in den verſchiedenen Tugendlehren ein gemeinſames, unumſtößliches chriſtliches Prinzip anerkenne, und wie ſich damit die Lehre vertrage, daß jedes einzelne Subjekt, nach dem Maaßſtabe ſeines ſittlichen Vertrauens, der gleichen Rechtfertigung und Seligkeit theilhaftig werde?

Man könnte ferner fragen, wie ſolche allgemeine Prinzipien der Wahrheit und Sittlichkeit beſtehen könnten, ohne daß eine höhere Leitung, wie die der Kirche, ſie vor ſubjectiver Willkür ſicher ſtelle? Oder man könnte die Bemerkung entgegenhalten: Ihr wollt beſonders Erleuchtete ſein, und die ewigen Prinzipien der Wahrheit und Sittlichkeit nach der Faſſungskraft des Einzelnen abmeſſen, und läugnet doch ge-

rade damit die unumſtößlichen, ewigen Prinzipien der chriſtlichen Lehre, ohne welche eine wiſſenſchaftliche Auffaſſung derſelben gar nicht möglich iſt? Ihr entzieht Euch der allgemeinen Autorität der Kirche, und erkennt dafür ſo viele beſondere, unbegründete Autoritäten an, als einzelne Köpfe und Meinungen ſind! Iſt das Chriſtenthum lehrbar, dann hat es feſte, unumſtößliche Prinzipien, dann ſteht es, in all ſeinen Theilen zuſammenhängend, als unumſtößliche Autorität vor uns, und der einzelne Menſch hat ihm gegenüber nicht das Recht der ſubjectiven Willkür und Meinung.

Doch kehren wir zu Platon zurück. Er hat dem Sophiſten bewieſen, daß, wenn es eine Sittenlehre gebe, die Tugend ein nach allen Seiten hin erweisbares Ganze ſein und für alle dieſelbe Geltung beſitzen müſſe. Dieſen Gedanken hat er übrigens erſt in der Republik vollſtändig ausgeführt. Doch ehe wir unſerm Philoſophen in die poſitive Erörterung der Tugendlehre in der Republik folgen, wollen wir ſeine Unterſuchung über die einzelnen Tugenderſcheinungen in den anderen Dialogen noch in's Auge faſſen.

Wie er nämlich die Prinzipien des Materialismus wiederlegt, ſo berichtigt er auch jene Anſchauung, welche die einzelnen Tugenderſcheinungen zur Tugend ſelbſt erheben will, ohne dieſelben aus dem innerſten Weſen derſelben abzuleiten. Er thut dies in den kleineren Dialogen.

Im Charmides geht er auf die nähere Unterſuchung der Tugend der Beſonnenheit (*σωφροσύνη*) ein. Ihr Weſen beſteht in dem maaßvollen ſichern Weſen und in der plaſtiſchen Ruhe, mit welcher der edlere Grieche in allen Lebensverhältniſſen aufzutreten gewohnt war, und welche uns die griechiſche Poeſie in Ulyſſes ſo ſchön verkörpert hat. Platon ſucht im Charmides dieſe Tugend von den verſchiedenſten Geſichtspunkten aus zu definiren und in ihrem eigentlichen Weſen zu erfaſſen. Aber keine dieſer Definitionen will gelingen, bis er ſie endlich vom ſittlichen Grundcharakter der Seele, vom eigentlichen Centrum der Tugend aus verſucht. Er kommt dann (Charmides 169—175) zu der Begriffsbeſtimmung: ſie ſei das Wiſſen des Wiſſens,[1]) d. h. wohl die Klarheit, welche die Seele über ſich ſelbſt hat und vermöge welcher ſie auch Ruhe und Klarheit in ihrem Leben und Thun zu bewahren fähig iſt.

1) *Οὐκ ἄρα σωφρονεῖν τοῦτ' ἂν εἴη οὐδὲ σωφροσύνη, εἰδέναι ἃ τε οἶδε, καὶ ἃ μὴ οἶδεν, ἀλλ', ὡς ἔοικεν, ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδε μόνον. Κινδυνεύει ...*

Bei dieſen Beſtimmungen angelangt, bricht er den Dialog ab, deutet aber damit, wie es ſeine Art iſt, klar an, daß die Tugend der Beſonnenheit nicht als eine abgeriſſene Erſcheinung betrachtet werden dürfe, ſondern daß ihr tieferer Grund in dem ſittlichen Weſen des Menſchen beruhe. Wie er in der Erkenntnißlehre bewies, daß die richtigen Vorſtellungen erſt dann Wiſſenſchaft werden, wenn ſie auf die oberſten Prinzipien der Wahrheit zurückgeführt ſind, ſo zeigt er hier, daß die Beſonnenheit auf das oberſte Tugendprinzip, auf den der Idee gemäß geordneten Zuſtand der Seele zurückgeführt werden müſſe.

Im Laches führt Platon die Tugend der Tapferkeit (*ἀνδρεία*) nach verſchiedenen Definitionen, die er über ſie verſucht, auf denſelben innerſten Grund alles Tugendlebens zurück, indem er zeigt, daß ſie weder blinde Tollkühnheit, noch eine blos die Gefahren berechnende Schlauheit, ſondern eine ausharrende Thätigkeit der Seele ſei,[1]) welche alle drohende Gefahren, mögen ſie nun geiſtig oder körperlich ſein,[2]) ruhig zu überblicken und zu beherrſchen vermöge.[3]) So findet er auch den eigentlichen Boden der Tapferkeit nur in der ſittlichen Idee der Seele. An dieſe Auffaſſung der Tapferkeit knüpft er auch in der Republik wieder an.

In ganz paralleler Weiſe beſtimmt er im Alcibiades II und beſonders im Eutyphron die Frömmigkeit, abgeſehen von den rein äußerlichen Akten der Götterverehrung durch Opfer, Gebet und dergleichen, aus dem innern Grunde der Seele, aus der edlen frommen Geſinnung gegen Götter und Menſchen. Er bemerkt von der Frömmigkeit im Eutyphron 10b—11a noch beſonders, daß etwas nicht deßwegen fromm ſei, weil es Gott gefalle, ſondern daß es umgekehrt deßwegen Gott gefalle, weil es fromm ſei [4]), ein Satz, welcher auch ganz der kosmologiſchen An-

---

1) *Καρτερία τις τῆς ψυχῆς.* (Laches 192 b.)

2) *Τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν* (195 a.)

3) ibidem 199 b heißt es: *Οὐ μόνον ἄρα τῶν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων ἡ ἀνδρία ἐπιστήμη ἐστίν· οὐ γὰρ μελλόντων μόνον πέρι τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν ἐπαΐει, ἀλλὰ καὶ γιγνομένων καὶ γεγονότων καὶ πάντως ἐχόντων, ὥς περ αἱ ἄλλαι ἐπιστῆμαι. . . .*

4 *Το δέ γε θεοφιλὲς ὅτι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν, αὐτῷ τούτῳ τῷ φιλεῖσθαι θεοφιλὲς εἶναι, ἀλλ' οὐχ ὅτι θεοφιλές, διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι. Ἀλλ' εἴ γε ταὐτὸν ἦν, ὦ φίλε Εὐθύφρον, τὸ θεοφιλὲς καὶ τὸ ὅσιον, εἰ μὲν διὰ τὸ ὅσιον εἶναι ἐφιλεῖτο τὸ ὅσιον, καὶ διὰ τὸ θεοφιλὲς εἶναι ἐφιλεῖτο ἂν τὸ θεοφιλές· εἰ δὲ διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ θεῶν τὸ θεοφιλὲς θεοφιλὲς ἦν, καὶ τὸ ὅσιον ἂν διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὅσιον ἦν.*

ſchauung des Platon im Timäus entſpricht, daß die Welt nicht gut ſei, weil Gott ſie hervorbringt, ſondern daß er ſie hervorbringt weil ihr dies gut iſt. Damit wird das Weſen der Frömmigkeit dem platoniſchen Standpunkte gemäß von der Seele und nicht von Gott beſtimmt, wie dort das Motiv zur Weltbildung nicht im Willen Gottes, ſondern in dem Zweck der Welt lag.

So ſuchte er die Tugend der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit zu entkleiden und ſo ſehr als Lebensaufgabe der Seele hinzuſtellen, daß ihm dieſer gegenüber ſogar das Wohlgefallen der Götter als ſecundär erſcheint. Doch will er damit dem göttlichen Weſen der Tugend keine Mißachtung bezeugen, noch dieſelbe für etwas blos Menſchliches halten. Denn da ſeiner Anſicht gemäß alles höhere Menſchliche aus dem Göttlichen fließt, ſo natürlich ganz beſonders die Tugend als das Höchſte.

Daß er aber die Tugend nicht durch das Wohlgefallen der Götter beſtimmt ſein läßt, folgt einerſeits aus ſeinem Pantheismus, anderſeits bekämpft er damit auch jenen heidniſchen Aberglauben, der die religiöſen Akte in ihrer leeren, äußerlichen Form den Göttern wohlgefällig glaubte und ganz von jeder innern Bedeutung derſelben abſah. Platon hat aber damit noch lange nicht jene Wahrheit ausgeſprochen, die Chriſtus lehrt, wenn er ſagt, daß wir Gott im Geiſt und in der Wahrheit anbeten ſollen,[1]) oder die David verkündet, wenn er in dem fünfzigſten Pſalm ſagt, daß Gott mehr auf ein reumüthiges und demüthiges Herz, als auf Opfer von Rindern und Schafen ſehe.

Im Sinne Chriſti und der heiligen Schrift bedeutet dies die vollkommene, freie Hingebung des Menſchen an Gottes Liebe und an ſein Geſetz, bezeichnet alſo eine Höhe der Wahrheit, welche Platon nicht erreicht hat. Er will blos ſagen, daß die Tugend in dem Seelenleben gründen müſſe, wenn ſie Ausdruck des ganzen Menſchen, ſeiner höhern Natur nach, ſein ſolle. Er überſchreitet damit die Grundanſchauung des Heidenthums durchaus nicht, ſondern ſieht nur die Tugend nicht in der Begierde und nicht in zufälligen, unzuſammenhängenden Aeußerungen, ſondern in dem höhern ſittlichen Leben des Menſchen begründet.

νῦν δὲ ὁρᾷς ὅτι ἐναντίως ἔχετον, ὡς παντάπασιν ἑτέρω ὄντε ἀλλήλων. τὸ μὲν γὰρ, ὅτι φιλεῖται, ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι· τὸ δ' ὅτι ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι διὰ τοῦτο φιλεῖται.

1) Joan. 4, 24: Spiritus est Deus et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.

Es wären viele Mißverſtändniſſe bei der Vergleichung Platon's mit dem Chriſtenthum vermieden worden, wäre man ſich immer klar geweſen, daß Platon nie an Uebernatürliches, ſondern nur an höheres Natürliches dachte.

Dieſe natürliche Grundlage der Tugend beſpricht er noch näher im Menon, in welchem Dialoge er ſich auch am Engſten an die Sokratiſche Lehre anſchließt, daß die Tugend Wiſſen ſei, und in welchem er dieſem Satze auch die für ſeine eigene ethiſche Anſchauung bedeutſamſte Seite abgewinnt. Er faßt nämlich dieſen Satz dort im Zuſammenhang mit ſeinem ganzen Syſtem ſo auf: Alles, was uns aus dem vorkörperlichen Leben in dieſes Körperleben Höheres herabgefolgt ſei, werde durch die Erinnerung wieder in uns aufgefriſcht. Mittels derſelben erlangten wir jegliches Wiſſen um die Ideen. Das aus dieſen hervorgehende Wiſſen iſt darum auch Grund von allem Guten und Schönen, überhaupt von allem Höheren in unſrer Seele. So iſt denn auch die Tugend auf dem Wiſſen begründet.

Die entſcheidende Stelle des Menon iſt dieſe:[1]) „Wenn demnach Tugend etwas in der Seele Befindliches iſt und nothwendig etwas Nützliches ſein muß, dann muß ſie eine Einſicht ſein, da alles auf die Seele Bezügliche an und für ſich weder nützlich noch ſchädlich iſt, ſondern durch das Hinzutreten der Einſicht oder des Unverſtandes ſchädlich und auch nützlich wird. Dieſer Betrachtung zufolge, muß die Tugend, da ſie nützlich iſt, eine Art von Einſicht ſein." (Menon 88, c.) Und weiter:[2]) „Demnach können wir gewiß von Allem ſagen, für den Menſchen hänge Alles von der Seele, das von der Seele Ausgehende aber von der Einſicht ab, wenn es zum Guten gedeihen ſoll. Und nach dieſer Behauptung wäre Einſicht das Nützliche. Wir behaupten aber doch, daß die Tugend nützlich ſei. Alſo behaupten wir, daß Einſicht Tugend ſei, ent-

---

1) *Εἰ ἄρα ἀρετή τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστι καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδὴ περ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτά μὲν καθ' αὑτά οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερά ἐστι. προσγερομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερά τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ὠφελιμόν γε οὖσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ εἶν' εἶναι.*

2) *Οὐκοῦν οὕτω δὴ κατὰ πάντων εἰπεῖν ἔστι τῷ ἀνθρώπῳ τὰ μὲν ἄλλα πάντα εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηρτῆσθαι, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς αὐτῆς εἰς φρόνησιν, εἰ μέλλει ἀγαθὰ εἶναι· καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ φρόνησις ἂν εἴη τὸ ὠφέλιμον. φαμὲν δὲ τὴν ἀρετὴν ὠφέλιμον εἶναι;*

weder die gesammte oder ein Theil derselben" (88, d). Conf. Euthyd. 281, b. u. c.

Indem er die Tugend so auf die Seele und in der Seele auf die Einsicht und Erkenntniß und somit auf das gründet, wodurch unsere Seele in diesem Leben das wahrhaft Göttliche und die ewigen Gesetze allein aufzufassen vermag, ist Platon seinem auf die Idee des Guten gerichteten Prinzip der Sittenlehre ganz nahe gekommen. Was aber die Ansicht Platon's, daß die Tugend auf Wissen beruhe und gewissermaßen ein Wissen sei, noch näher betrifft, so ist dieselbe entschieden antik und hat eine vom Christenthum durchaus abweichende Grundlage. Sie erklärt sich einfach so: Platon verlegte die Tugend, seinem richtigen Geistesblicke folgend, in den Boden der höhern Seelenkraft. Da ihm aber die Bedeutung des freien Willens nicht aufgegangen war, gründete er sie nothwendig auf die Kraft des Wissens. Als Willen fungirte dann das liberum arbitrium in der degradirten Form der Muthseele (des θυμός), die zwischen Idee und Sinnlichkeit schwankte: — die durch die Sünde so sehr geschwächte stolze Freiheitskraft, mittels welcher sich der Mensch ehedem vermessen hatte, Gott gleich zu sein.

Da also Platon das Vermögen der Freiheit nur noch als ein sehr geschwächtes erkannte, so konnte in der höhern Seelensphäre, in welcher die Tugend wurzeln sollte, nur noch die Erkenntniß bestimmend sein [1]).

Er faßte die Erkenntniß nicht als rein theoretische Thätigkeit auf, sondern nahm sie als eine sittliche Erhebung der Vernunftseele mit ihrem lebendig treibenden Zuge nach dem Höhern, Göttlichen. Daraus erklärt sich auch die Ueberzeugung Platon's, daß ein Mensch, in dem diese höhere Erkenntniß einmal lebendig und mächtig geworden sei, unmöglich untugendhaft und lasterhaft sein könne. Denn statt der Begierde ist in ihm ja die Vernunft zur Herrschaft gekommen, alle seine Handlungen müssen sonach Ausdruck dieser höheren Vernunftthätigkeit, also Tugend sein. So ist uns selbst sein Satz er-

1) Vgl. Döllinger: „Heidenthum und Judenthum." §. 105 Seite 287: „Es liegt also in der Natur und Abstammung der Seele, daß das Erkennen und Wissen ihr höchster Beruf sei, von dessen Erfüllung Seligkeit oder Unseligkeit, Tugend oder Laster nothwendig abhängt; denn die Seele trägt das Vermögen in sich, glücklich zu sein durch die aus der Erkenntniß entstehende Lust, oder unglücklich zu werden durch den mit Unwissenheit und Irrthum verbundenen Schmerz; und da die Seele stets mit Nothwendigkeit das will, was ihr als das Bessere erscheint, so besteht alle Tugend in ihrem Wissen, und reduciren sich alle Laster auf Irrthum und Unwissenheit."

klärlich, „daß Niemand freiwillig Böſes thue und daß alles Böſe Folge der Unwiſſenheit ſei.[1])

Wollte man von unſerm heutigen Standpunkte der Wiſſenſchaft und mit unſerm Begriffe des Wiſſens dieſe Behauptung Platon's ausſprechen, ſo würde ſie durchaus ungereimt erſcheinen, weil wir das Wiſſen blos als theoretiſche Thätigkeit faſſen, während Platon ſie als das die ganze höhere Seelenſphäre lebendig durchdringende und erfüllende ideale Streben nahm, welches deßhalb ſchon von vornherein die Zügelung der Begierden in ſich ſchließt.

Dieſe Kraft der Erkenntniß[2]) und das höhere Vermögen, das in ihr dem Heidenthum noch geblieben war, iſt ein Werk der göttlichen Vorſehung, das der Apoſtel Paulus im Briefe an die Römer mit apoſtoliſchem Geiſte in's rechte Licht ſtellt, indem er auseinanderſetzt, wie wenig das Heidenthum dieſer energiſcheren Erkenntniß gemäß gehandelt habe.

Es iſt, als ob die Wirkung vom Genuſſe des Baumes der Erkenntniß als heilſame Strafe in der Menſchheit beſonders im Heidenthume fortgewirkt hätte, um ihm die Erkenntniß des Guten und des Böſen und das Gefühl der auf ihm laſtenden Schuld ſtets wach zu halten. Denn ſo blieb der ehrfurchtsvolle Schauer vor der ſtrafenden Gottheit lebendig, der jenes Verlangen nach Erlöſung einflößte, welches bei Platon ſo mächtig hervortritt. Denn die großen Hoffnungen, welche er auf das ächte Wiſſen ſetzt, ſind ja nur eine Folge dieſes hoch geſteigerten Verlangens. Er ahnet, daß es eine den Geiſt ſo erleuchtende und mit ſolcher Wahrheit erfüllende Kraft gebe, daß er dadurch über die Sinnlichkeit erhoben zu ſein vermöge. Er ahnet die hohe Macht des chriſtlichen Glaubens, der wirklich den Menſchen, welchen er lebendig durchdringt, ſo über die Sinnlichkeit erhebt, wie Platon es vom wahren Wiſſen erwarten zu dürfen ſich tröſtet. Doch es iſt nun Zeit, daß wir zu der Darſtellung von Platon's Republik übergehen und die poſitive Entwickelung ſeiner Sittenlehre kennen zu lernen ſuchen.

---

1) Tim. 86d. *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ κακόν τι προσγίγνεται.* Vgl. Soph. 228c u. d. Menon 77b.

2) Es iſt der von den Vätern oft genannte Logos ſpermatikos.

§. 18. Die positive Entwicklung der platonischen Sittenlehre in seiner Lehre vom Staate.

Platon beginnt seine Lehre vom Staate, in welcher er die Sittlichkeit als ein allgemein menschliches und der menschlichen Natur wesentlich zukommendes höheres Leben auffaßt, mit der Untersuchung über das Wesen der Gerechtigkeit. Nicht ohne Grund stellt er diesen Begriff an die Spitze seiner Untersuchung, denn wie wir später sehen werden, erscheint ihm derselbe als der Inbegriff des antiken Tugendlebens, als der Zustand der vollendeten Tugendhaftigkeit, welcher die Mäßigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit als ihre ausdrucksvollen Glieder in sich schließt. Da er aber diesen Begriff in den bisherigen Untersuchungen noch nicht festgestellt hat und zudem in der Republik der positiven Erörterung eine kurze Polemik voranschickt, so beginnt er auch die Untersuchung dieses Begriffs mit einer solchen Polemik.

Zwischen Sokrates und seinen Mitunterrednern werden zuerst einige Definitionen über das Wesen der Gerechtigkeit aufgestellt, die sich mehr auf solche Bestimmungen derselben beziehen, welche die oberflächliche Betrachtung gewöhnlich für die Hauptsache zu nehmen geneigt ist. So wird z. B. gefragt, ob die Gerechtigkeit darin bestehe, „wahrhaft zu sein und Jedem das Seinige zurückzugeben" (repbl. I. 331. b[1]), aber sofort bemerkt, daß diese Definition dem Wesen der Gerechtigkeit nicht entspreche, da es Fälle gebe, in denen es sogar Unrecht sei, einem Menschen das Seinige wiederzugeben. So sei es z. B. Unrecht, einem Wahnsinnigen seine Waffen wiederzugeben, die man ihm abgenommen habe. Ebenso wird die Definition, daß die Gerechtigkeit darin bestehe, „Jedem das zu geben, was man ihm schuldig ist" (331. — d[2]), mit der einfachen Bemerkung abgewiesen, daß die Gerechtigkeit ihrem Wesen nach nur Gutes thun und nur bessern könne. Bestände sie aber darin, „Jedem zu thun, was man ihm schuldig sei", so würde sie jenen Menschen, denen man Schlimmes schuldig sei, auch Schlimmes zufügen. Platon faßt nämlich die Definition in heidnischem Sinne so auf, daß sie bedeute, dem Freunde Gutes und dem Feinde Böses zu thun (ibid. 332. c.).

---

1) *τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἁπλῶς οὕτω, καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἄν τίς τι παρά του λάβῃ.*

2) *τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.*

Nachdem er so die Gerechtigkeit in der blos äußeren Beziehung, die sie im antiken Leben im Verhältniß zu Anderen hatte, betrachtet und erkannt hat, daß sie damit nicht in ihrem Wesen erkannt sei, versucht er eine neue Definition. Er nimmt an, sie sei das, „was dem Stärkern Nutzen bringe.“ [1]) Aber so zeigt sie sich als rohe Gewalt, die nicht von Besonnenheit geleitet und darum zur Ungerechtigkeit wird, und weder sich, noch Anderen wahrhaft nützlich ist, ja auf Andere sogar zerstörend wirkt, ohne dabei einen vernünftigen Zweck im Auge zu haben. Denn die rohe Gewalt ist ja der Vernunft fremd und lehnt sich wider dieselbe auf.

Nachdem so nachgewiesen ist, daß die Gerechtigkeit weder in blos äußerlichen Beziehungen zu Anderen, noch in der alle Rücksichten vergessenden Gewaltthätigkeit des einzelnen Individuums bestehe, sind die allgemeinsten Züge zur richtigen Bestimmung derselben schon angedeutet. Platon steht wieder ganz auf dem Wege seiner eigenthümlichen philosophischen Methode. Wie die Erkenntniß weder in äußerer Wahrnehmung, noch in prinzipienloser Vorstellung besteht, so besteht auch die Gerechtigkeit weder in dem blos äußeren Benehmen gegen Andere, noch ist sie bloße Eigenschaft des Handelnden mit Bezug auf ihn selbst, sondern ihr Wesen ist über jeder dieser Einseitigkeiten erhaben.[2]) Das ist uns in der bisherigen Erörterung schon angedeutet, und ist uns auch aus der ganzen Anschauungsweise Platon's klar. Er ist frei von der Einseitigkeit der Sophisten, die auf der einen Seite Alles auf äußerliches Sichabfinden, auf der andern Alles auf die rohe Willkür zu gründen suchten. Sein Standpunkt schützt ihn vor diesen extremen Verirrungen.

Er deutet uns nun von 349 — 357, also bis zum Schluß des ersten Buches, die allgemeinen Züge der Gerechtigkeit noch deutlicher an, ohne sie jedoch schon zu definiren. Er bestimmt ihr Wesen den Hauptzügen nach dahin, daß sie allerdings eine Macht des Menschen sei, aber keine rohe, gewaltthätige, sondern eine durch Vernunft und Gesetz geregelte, welche zugleich die Besonnenheit in sich schließe und darum stärker sei, als die Ungerechtigkeit, die ihrer Natur nach schwäche

---

1) republ. I. 338 b. *Φημὶ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.*

2) Diese doppelte Beziehung der Gerechtigkeit, als sittliche Tugend des Menschen an und für sich und als das ausgleichende Verhältniß gegen Andere, wird von Aristoteles mit *δικαιοσύνη πρὸς αὐτόν* und *δικαιοσύνη πρὸς ἕτερον* bezeichnet.

und zersplittere, wogegen die Gerechtigkeit zusammenhalte, stärke und beglücke, indem wir in ihrem Besitz Alles auf gute Weise vollbringen.

Die Gerechtigkeit beruht also auf den höheren Gesetzen der menschlichen Natur, und ist eine aus der innern Regelung derselben hervorgehende sittliche Macht, die darum auch nach Außen wohlthätig wirkt. Sie erscheint darin schon als das sich in seiner Herrschaft über das Niedere offenbarende göttliche Prinzip im Menschen. Er nennt darum (I. 353 d.[1]) die Gerechtigkeit „eine Tüchtigkeit der Seele, die glückliches Leben und Gewinn bringe für sich und Andere", und am Anfange des II. Buches 358a.[2]) sagt er, sie gehöre unter allen Gütern „zu den schönsten und sei ein solches, welches derjenige, der glücklich werden wolle, sowohl um seiner selbst als um seiner Folgen willen lieben müsse." Die Gerechtigkeit hat also eine den Menschen veredelnde und seinen natürlichen Werth erhöhende Bedeutung, und die wohlthätigsten Folgen für die, gegen die sie ausgeübt wird.

Mit diesem Gedanken steht Platon hoch über der Sophistik seiner Zeit, welche sowohl an der den Menschen veredelnden Macht der Wahrheit, als an der ihn veredelnden Kraft der Tugend längst verzweifelt war, und darum beide nur noch als äußere Appretur betrachtete. Auf der andern Seite hat Platon zugleich die Umwandlung des ganzen Menschengeschlechts im Auge, wenn er die Gerechtigkeit als eine selbsteigene Macht des Menschen auffaßt.

Er begnügt sich deßhalb auch nicht mit seiner bisherigen Untersuchung über sie. Er will ihr ganzes Wesen aufdecken, und sie darum nicht blos am einzelnen Menschen, sondern auch im Staatsleben betrachten, in welchem sie sich in deutlicheren Zügen offenbart. Er sagt: „Wir behaupten doch, die Gerechtigkeit komme dem einzelnen Manne, sie komme aber wohl auch einem ganzen Staate zu. Ist nun nicht ein Staat größer als der einzelne Mann? Vielleicht möchte sich nun in dem Größern mehr Gerechtigkeit und in leichter erkennbarer Weise finden."

---

1) *Οὐκοῦν ἀρετήν γε ξυνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν; . . . . . ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος. . . . . ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μή, τἀναντία. . . . . ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δὲ ἄδικος ἄθλιος. . .*

2) *Δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ τοῦ ἐπιπόνου εἴδους, ὃ μισθῶν ἕνεκα καὶ εὐδοκιμήσεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι' αὑτὸ·*

„Wir wollen also zuvörderst nachforschen, von welcher Beschaffenheit sie ungefähr in dem Staate ist. Nach dieser Vorbereitung wollen wir auch an jedem Einzelnen sie betrachten, indem wir an dem Begriffe des Kleinern die Aehnlichkeit mit dem Größern in das Auge fassen.“[1]) (II. 368 d — 369 a.)

Indem er so die Gerechtigkeit im Einzelnen und im Staate als dieselbe erkennt, hat er die oben schon bemerkte doppelte Seite derselben im Auge, daß sie von der einen Seite im concreten Menschen selbst begründet sei und auf der andern zugleich die öffentlichen Lebensverhältnisse der Menschheit und die Beziehungen der Einzelnen zu einander regele und bestimme.

Sie erscheint so als ein Gegenbild seiner Dialektik. Denn wie diese die Wahrheit wohl in einzelnen Ideen verwirklicht sieht, ihr gesammtes Wesen jedoch nur in der Zusammenfassung aller Ideen, gleichsam in dem großen Ideenstaate erkennt, so erkennt er auch hier die Idee der Gerechtigkeit in ihrem ganzen Wesen erst im Staatsleben dargestellt.

Platon redet also an obiger Stelle nicht von irgend einem besondern, sondern vom eigentlich menschheitlichen Staate. Er faßt vom philosophischen Standpunkte die Menschheit zum ersten Male als Einheit auf und gewinnt so den ersten Begriff einer natürlichen Katholicität.

Er betrachtet das Staatsleben, wie es sich von seinen untersten Stufen an, auf einer der menschlichen Natur ganz entsprechenden Grundlage aufbaut. Im Theät. 155 c. hatte er gesagt, die Philosophie habe ihre Entstehung „der Verwunderung zu verdanken.“ Aus einem ganz ähnlichen Prinzip leitet er hier die Entstehung des Staates ab. Jene Verwunderung nämlich ist nichts Anderes, als das in der Seele gegenüber den Erscheinungen, die ihr zum Theil klar, zum Theil aber unverständlich sind, erwachende Bedürfniß, dieselben vollständig zu erklären und auf ihre Ideen zurück zu führen, die der Erinnerung

1) *Δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως; οὐκοῦν μεῖζον πόλις ἑνὸς ἀνδρὸς; ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποίόν τί ἐστιν, ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψόμεθα καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.*

dunkel eingeprägt ſind. Ebenſo läßt er nun auch den Staat aus unſeren ſittlichen und natürlichen Bedürfniſſen hervorwachſen.

Er ſagt: „Laſſen wir den Staat vom Anbeginn an entſtehen. Die Urſache ſeines Entſtehens aber iſt, wie natürlich, unſer Bedürfniß.“ [1]) (II. 369 c.)

Er nennt als ſolche Bedürfniſſe zunächſt die körperlichen, die eine gemeinſame Cultur verlangen. Auf den erſten Anblick könnte dieſe Auffaſſung materialiſtiſch ſcheinen, aber ſie iſt es ſo wenig, als ſeine Erkenntnißlehre, zu der ja auch die äußere Wahrnehmung, welche an die Idee erinnert, die erſte Stufe bildet. So bildet hier das äußere Bedürfniß des Körperlebens die Grundlage, auf der ſich die Idee des Staatslebens, die Idee der Gerechtigkeit aufbaut. Dies wird klarer, wenn wir ſeine im Politikos entwickelte Anſchauung vom Staate in Vergleich ziehen. — Dort faßt er nämlich, der mythiſchen Grundanſchauung des Phädros entſprechend, ebenfalls in mythiſcher Form, den Weltſtaat als ein Abbild jenes vorweltlichen Idealſtaates auf, in welchem wir unter der Herrſchaft des Kronos und Uranos gelebt hätten, und den wir in dieſer Welt wieder herzuſtellen die Aufgabe hätten. Er hat alſo, wie auch aus der weitern Entwickelung der Republik erhellen wird, einen höhern, poſitiven Grund, auf welchem die Entſtehung des Staates beruht. Es iſt die Idee des Urſtaates, in dem wir beiſammen waren unter der Herrſchaft des Guten.

Was uns Menſchen darum eigentlich zum Staatsleben führt, iſt unſere urſprüngliche Zuſammengehörigkeit, welche ſich nur in dieſen niederen Bedürfniſſen zuerſt wieder geltend macht, wie ja auch die Erinnerung an die Ideen zuerſt im Anblick der ſinnlichen Erſcheinungen wieder aufwacht. — Stände nicht die Idee des Staatslebens im Hintergrunde, ſo würde das ſociale Bedürfniß auch auf dieſer unterſten Stufe nicht hervortreten.

Der Staat bleibt darum auch nicht bei der Erfüllung dieſer niederen Bedürfniſſe ſtehen. Platon zeigt im II. Buche der Republik von pag. 372 an, wie ſich allmählich höhere Bedürfniſſe erzeugen, bis der Staat endlich anfängt, ſich zu organiſiren. Zunächſt geſchieht dies zum Zwecke der Beſchützung und Bewachung, damit er nicht von Feinden

1) *Ἴθι δὴ τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν. ποιήσει δὲ αὐτὴν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.*

beſchädigt werde.[1]) Es iſt deßhalb zuerſt die Heranbildung eines Kriegerſtandes nothwendig, mit welchem nun auch das Bedürfniß der Erziehung eintritt.[2]) Denn damit der Kriegerſtand zu einem kräftigen heranwachſe, iſt es nothwendig, daß er ſich körperlich übe. Es muß deßhalb die Gymnaſtik gepflegt werden.

Würde aber mittels der Gymnaſtik blos der Körper gekräftigt, ſo müßten die Krieger zu rohen Horden heranwachſen. Um darum auch ihre Seele mild, edel und harmoniſch zu bilden, müſſen auch die Muſenkünſte als Bildungsmittel herbeigezogen werden[3]), um ihre Seelen in eine geſunde, geregelte Stimmung und Ordnung zu bringen.

Dieſe Anſichten, die er bis zum Ende des III. Buches entwickelt, zeigen, wie der Staat von dem niedern Bedürfniſſe mit energiſcher Macht zu ſeiner Idee emporſtrebt. In der Erziehung macht ſich der magnetiſche Strom fühlbar, der den Einzelnen mit der Idee der Gerechtigkeit erfüllt und ihn an das Centrum des Staatslebens kettet. In den durch die muſiſchen Künſte und die Gymnaſtik gebildeten Kriegern, iſt ſchon eine höhere Stufe zu der Idee der Gerechtigkeit gebahnt. Obgleich bei den Kriegern die höhere Vernunftordnung noch nicht zur vollen Entwickelung gekommen iſt, ſo iſt doch das ſeeliſche Element ſchon in harmoniſcher Stimmung mit dem Körper und hält demſelben das Gleichgewicht, damit er nicht zu roher Entfeſſelung ausarte.

Aber das Bedürfniß des Staates drängt noch höher. Die das Körper- und Seelenleben des Einzelnen blos ausgleichende Bildungsſtufe der Krieger muß einer höhern weichen, welche den ganzen edleren Menſchen mit allen ſeinen Kräften entfaltet und zur Herrſchaft über den niedern bringt.

Der bisherige Entwickelungsgang hat uns erſt auf die unterſten Stufen der Idee geführt. Der Staat muß aber ganz zur Idee erhoben werden. Platon beginnt dieſe Darlegung mit dem IV. Buch. Er ſagt, es dürfe nicht blos ein geordneter Kriegerſtand im Staate ſein, ſondern alle Stände müßten am Staat gleichmäßig Theil haben und in demſelben ihr Glück finden, wie die Krieger und Wächter. „Wir müſſen demnach erwägen, ob wir bei Einſetzung der Wächter

1) II. 374 a.
2) II. 376 b.
3) II. 376 d.

darauf zu ſehen haben, daß unter ihnen das größte Glück erwachſe, oder, mit Rückſicht auf den ganzen Staat, zu erforſchen, ob es in dieſem ſich finde und ob man dieſe Helfer und Wächter durch Nöthigung und Ueberredung dahin zu bringen habe, daß ſie ihre Obliegenheiten möglichſt gut erfüllen, und die Anderen ebenſo, und indem ſo der ganze Staat gedeiht und wohl eingerichtet iſt, es dahingeſtellt ſein laſſen, welcher Antheil an der Glückſeligkeit den einzelnen Ständen der Natur der Sache gemäß zu Theil wird“ [1]). IV. 421 b.

An der Organiſation des Kriegerſtandes ordnet ſich alſo, wie an einem kryſtalliniſchen Geſetze, die Organiſation des ganzen Staates. Denn ſoll die Wohlfahrt des Staates im Ganzen geſichert werden, „ſo haben die Wächter dafür zu ſorgen, daß in demſelben weder die Einen aus Fülle des Reichthums durch Ueppigkeit, noch die Anderen aus Armuth durch Mangel zu Grunde gehen, und an der Entfaltung ihrer Wirkſamkeit gehindert werden.“ (IV. 421 b.—423 a.) Wir ſehen, wie ſorgfältig Platon bemüht iſt, das Staatsleben von der Richtung auf das Niedere abzuziehen, und wie er Geld und Reichthum nicht als Mittel betrachtet, womit ſich der Einzelne Genuß verſchaffe, ſondern womit das Staatsleben im Ganzen ſeiner Beſtimmung entgegengeführt werden könne. Die Wächter des Staates haben alſo zu ſorgen, „daß der Staat weder zu klein, noch zu groß, ſondern ausreichend und einig ſei“ (IV. 423 b.), weil nur dies dem großen ſittlichen Zweck des Staates entſpricht, welchen zu erreichen Reichthum und äußere Macht nur als Mittel dienen ſollen.

Obgleich er darum ſeinen Staat als einen eigentlichen Menſchheitsſtaat für das ganze ſittliche Bedürfniß der menſchlichen Natur hinſtellen will, ſo nimmt er doch nicht gleich alle Menſchen, ſondern nur ſo viele in denſelben auf, als der Zweck des Ganzen zuläßt. Seine Ausdehnung muß erſt aus ſeiner richtigen Grundlegung erfolgen. Auf dieſe iſt darum vor Allem Bedacht zu nehmen. Er muß ſich ſo organiſiren, daß er die ſittliche Natur des Menſchen zur Entwickelung bringe,

---

1) *Σκεπτέον οὖν πότερον πρὸς τοῦτο βλέποντες τοὺς φύλακας καθιστῶμεν, ὅπως ὅτι πλείστη αὐτοῖς εὐδαιμονία ἐγγενήσεται, ἢ τοῦτο μὲν εἰς τὴν πόλιν ὅλην βλέποντας θεατέον εἰ ἐκείνη ἐγγίγνεται, τοὺς δ' ἐπικούρους τούτους καὶ τοὺς φύλακας ἐκεῖνο ἀναγκαστέον ποιεῖν καὶ πειστέον ὅπως ὅτι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου ἔσονται, καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡσαύτως, καὶ οὕτω συμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκιζομένης ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φυσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας.*

welchem höchſten Zweck ſich alles Uebrige unterordnen muß. Zu dieſem Behufe muß er aber von unten herauf jeden ſeiner Angehörigen an die Stelle weiſen, an welcher er dem Ganzen am zweckdienlichſten iſt, und an welcher ſeine Natur zur vollkommenſten Ausbildung gelangt. Die Wächter haben demgemäß dafür zu ſorgen [1]), „daß man auch von den anderen Bürgern jeden einzelnen dem einzelnen Geſchäfte zuweiſe, zu welchem einer von der Natur beſtimmt iſt, damit jeder das Eine ihm Zukommende betreibe und nicht zu Vielen, ſondern zu Einem werde, und damit ſo auch der geſammte Staat zu Einem, nicht zu Vielen ſich geſtalte.“ (IV. 423 c.)

So wird die Organiſation des Staates, als ein Ganzes mit vielen Gliedern, immer klarer und dem höchſten ſittlichen Bedürfniſſe des Menſchen entſprechender. Er erſcheint als ein natürliches Gewächs, das der ſorgfältigſten Pflege bedarf, um jenen vollkommenen Wuchs zu erreichen, zu dem es beſtimmt iſt, und zu dem es von ſeinem erſten Keime aus emporgetrieben wird. Darum iſt auch die Erziehung das eigentlich producirende Moment in demſelben. Denn die Natur kann nur durch Pflege und Erziehung ihre Ausbildung erreichen. Die Erziehung nimmt darum in Platon's Weltſtaat, mit Bezug auf die natürliche Beſtimmung des Menſchen, dieſelbe Stelle ein, welche im Gottesſtaate der Kirche die Religion hinſichtlich der übernatürlichen Beſtimmung des Menſchen einnimmt. Was das Leben und Geſetz der Kirche für den einzelnen Chriſt iſt, das iſt nach Platon's Auffaſſung die Erziehung in der ſittlichen Ordnung des Staates für die einzelnen Bürger; ſie bildet dieſelben für die Beſtimmung des Staates heran und fügt ſie dem höchſten Zwecke des Staatslebens paſſend ein. Platon ſelbſt ſpricht ſich über dieſe Bedeutung der Erziehung alſo aus: [2]) „Macht ſie eine gute Erziehung zu verſtändigen Männern, dann werden ſie Alles leicht

---

1) ὅτι καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἕν τὸ αὑτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοὶ ἀλλ' εἷς γίγνηται, καὶ οὕτω δὴ ξύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλαί.

2) Ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίγνωνται, πάντα ταῦτα ῥᾳδίως διόψονται, καὶ ἄλλα γε ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι .... Καὶ μὴν πολιτεία ἐάν περ ἅπαξ ὁρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὡς περ κύκλος αὐξανομένη. τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὖ φύσεις χρηστὰὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται, εἴς τε τἆλλα καὶ εἰς τὸ γεννᾶν ὡς περ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις.

durchſchauen, und Anderes, was wir jetzt übergehen, den Beſitz der Frauen und die Eheverbindungen und das Kindererzeugen, da dabei bewirkt werden muß, daß ſo viel wie möglich, wie es im Sprüchwort heißt, unter Freunden Alles gemeinſchaftlich ſei. Und gewiß eine Staatsverfaſſung, die einmal gut begann, ſchreitet, wie ein Kreis ſich erweiternd, vor. Denn eine fortgeſetzt zweckmäßige Erziehung und Unterweiſung erzeugt gute Anlagen, und wenn ferner vorzüglichen Anlagen eine ſolche Erziehung zu Theil wird, ſo gedeihen ſie wohl noch beſſer als bei früheren, in Bezug auf Anderes ſowohl als, wie auch bei anderen Thieren, auf das Erzeugen." (423 d. u. 424 a.)

Einfacher und ausdrucksvoller läßt ſich der Naturalismus in ſeiner edleren Geſtalt nicht darſtellen, als es von Platon in dieſen Sätzen geſchieht. Von einer wohlgeordneten Erziehung hoffte er eine vollſtändige Veredlung der Natur der Staatsbürger, die ſich ſogar in der Kindererzeugung fortpflanzen und ſo gewiſſermaßen ein beſſeres Geſchlecht heranbilden ſollte. Es liegt eine merkwürdige Conſequenz in dieſen Gedanken Platon's; er gebt augenſcheinlich darauf aus, in der Menſchheit eine lebendige bleibende Anſtalt der Gerechtigkeit zu begründen, von welcher in naturgemäßer Entwickelung das Heil auf alle Einzelne übergehen ſollte.

Mit dieſer Anſicht iſt freilich das Prinzip der menſchlichen Freiheit als entſcheidendes Moment in der ſittlichen Entwickelung vollſtändig bei Seite geſetzt. Durch die Erziehung wird jeder Einzelne zu dem gemacht, was die Natur der Anlage nach in ihn gelegt hat, — nicht ſeine freie Willensentſcheidung macht ihn gut oder ſchlecht: „denn aus freiem Willen iſt Keiner ſchlecht, ſondern wegen irgend einer üblen Beſchaffenheit des Körpers oder einer unverſtändigen Erziehung wird der Schlechte ſchlecht." Tim. 86 c. [1])

So ſehr dieſer antike, heidniſche Gedanke dem ganzen Chriſtenthum und deſſen Geſetz der Freiheit widerſpricht, ſo conſequent gebt er aus dem innerſten Weſen des platoniſchen Denkens hervor. Platon betrachtete den nach dem göttlichen Ideal in der Menſchheit gebildeten Muſterſtaat als etwas wahrhaft Göttliches, und glaubte deßhalb auch, daß derſelbe ſich ungeſtört forterhalten könne, ſo lange an der urſprünglichen Grundlage feſtgehalten würde. Er erblickte alſo in der

1) *Κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαιδεύτου τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός.*

naturgemäßen Fortpflanzung des einmal begründeten Staates nur die nothwendige Folge von dem, was derselbe seinem Wesen und seiner Grundlage nach war.

Es darf darum an den ersten Grundsätzen der Erziehung durchaus nichts geändert werden. Die Uebung der Musik und Gymnastik muß als Mittel zur Bildung des Körpers und zur Veredlung der Seele fortgesetzt werden, wie es von Anfang an eingeführt wurde. (IV. 424—425.) Ein weiser Gesetzgeber hat zu dem Zweck über den Staat zu wachen und hat die Pflicht, alle Einrichtungen desselben stets nach den Bedürfnissen der Einzelnen zu regeln, und zwar nicht sowohl nach geschriebenen Gesetzen, als nach der ihn erfüllenden, dem ganzen Staate zu Grunde liegenden Weisheit. (IV. 426, 427, 428.)

Die an der Spitze des Staates als lenkende Macht den Besten innewohnende Weisheit und Vernunft wird sich aber natürlich nur in Wenigen finden, welche daher als Vertreter der Vernunft das Ganze so beherrschen müssen, wie im einzelnen Menschen die Vernunft über die untergeordneten Kräfte der Seele gebietet.

„Also durch den am wenigsten zahlreichen seiner Stände und Bestandtheile und das diesem innewohnende Wissen, durch den an der Spitze stehenden und herrschenden, dürfte wohl der naturgemäß gegründete Staat ein weiser sein; und der Natur nach, wie es scheint, ist diese Gattung von Menschen die seltenste, der die Theilnahme an diesem Wissen zukommt, welches von allem Andern allein Weisheit genannt zu werden verdient.“ [1]) (IV. 428e und 429a.)

Nebst der Weisheit, die den Staat beherrscht, ist, wie schon bemerkt, auch Tapferkeit nothwendig, welche ihn gegen seine Feinde vertheidigt. „Und demnach ist ein Staat durch einen Theil seiner selbst tapfer, weil er in diesem das Vermögen besitzt, in Allem die Meinung von Gefahrdrohendem aufrecht zu erhalten, daß es in denjenigen und solchen Dingen bestehe, welche und wie beschaffen sie der Gesetzgeber bei der Erziehung bekannt gemacht hat. Oder nennst du das nicht Tapferkeit?“ [2]) (429.b.)

---

1) *Τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει αὐτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ, τῷ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικε, φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ᾧ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν ἥν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι.*

2) *Καὶ ἀνδρεία ἄρα πόλις μέρει τινὶ ἑαυτῆς ἐστί, διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην ἣ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν, ταὐτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα, ἃ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγειλεν ἐν τῇ παιδείᾳ. ἢ οὐ τοῦτο ἀνδρίαν καλεῖς; —*

Doch beſteht dieſe Tapferkeit nicht allein für den Stand der Krieger, ſondern tritt in dieſem Stande nur am ausdrucksvollſten hervor, iſt aber mit ihrer Wirkſamkeit über den ganzen Staat und alle deſſen Angehörige verbreitet. Denn ſie iſt „ein Aufrechthalten in Allem, weil ſie Jemand in der Betrübniß und in der Luſt, in den Begierden und Befürchtungen aufrecht erhält und nicht aufgibt". [1]) (IV. 429. c.) Als „eine ſolche Kraft und als ein ſolches durchgängiges Aufrechterhalten der richtigen und den Geſetzen entſprechenden Meinung über das, was da Gefahr droht oder nicht, muß die Tapferkeit angeſehen werden." [2]) (IV. 430 a.)

Wie alſo den gut eingerichteten Staat die Weisheit ſeiner Herrſcher und Geſetzgeber nach allen Seiten hin erfüllt, ſo muß auch die Tapferkeit ſeiner Kriegsmänner in alle einzelnen Glieder des Staates eindringen, damit jedes derſelben Tapferkeit in ſich trage, gegenüber den Leidenſchaften und Begierden und allen Bedrängniſſen, die es zu erſchüttern drohen.

Nebſt dieſen zwei Tugenden muß aber im gut eingerichteten Staate auch noch die Beſonnenheit herrſchen. Dieſe iſt aber „ein Wohlgeordnetes, das Beherrſchen gewiſſer Lüſte und Begierden, und deßhalb und wegen eines Andern der Art, was uns ſo zu ſagen, auf ihre Spur führt, erſcheint ſie als ein über ſich ſelbſt Herrſchendes und wird ſo genannt." [3]) (IV. 430 d. 431 a.) Indem aber Platon die Beſonnenheit als Selbſtbeherrſchung auffaßt, iſt er dem eigentlichen Weſen dieſer Tugend ganz nahe gerückt und definirt daſſelbe genau, indem er das Selbſtbeherrſchen ſo erklärt: „dem Menſchen ſelbſt wohne in Bezug auf ſeine Seele etwas inne, theils ein Beſſeres, theils ein Schlechteres, und wenn von Natur das Beſſere das Schlechtere bewältige, ſo nenne unſere Rede ihn einen ſich ſelbſt Beherrſchenden — wenigſtens lobe ſie es; wenn aber durch ſchlechte Erziehung oder durch ſchlechten Umgang das Beſſere, als das Geringere, der Uebermacht des Schlechtern unterliege,

---

1) *Διὰ παντὸς δὲ ἔλεγον αὐτὴν σωτηρίαν τῷ ἐν τε λύπαις ὄντα διασώζεσθαι αὐτὴν καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις καὶ μὴ ἐκβάλλειν.*

2) *Τὴν δὴ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μὴ ἀνδρίαν ἔγωγε καλῶ καὶ τίθεμαι.*

3) *Κόσμος πού τις ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὥς φασι, κρείττω δὲ αὑτοῦ φαίνονται οὐκ οἶδ' ὅν τινα τρόπον καλοῦντες, καὶ ἄλλα ἄττα τοιαῦτα ὥσπερ ἴχνη αὐτῆς λέγεται.*

dann tadle ſie das als ſchmachvoll und nenne den ſo Beſchaffenen von ſich abhängig und zügellos.“ [1]) 431. a.

Dieſe Tugend der Beſonnenheit hat nun das Eigenthümliche, daß ſie in gleicher Weiſe Eigenthum aller Angehörigen des Staates iſt und nicht wie die Tapferkeit in beſonderer Weiſe dem Kriegerſtand, noch wie die Weisheit in beſonderer Weiſe den Herrſchern, und erſt durch dieſe, den Uebrigen zukommt. Deßhalb ſagt er, „daß ſie nicht wie die Tapferkeit und Weisheit, indem jede derſelben Einem Stande innewohnt und die eine den Staat zu einem weiſen, die andere zu einem tapfern macht, daß ſie nicht in dieſer Weiſe wirkt, ſondern durchaus über den ganzen ſich verbreitet und durch Alles eine vollſtändige Tonleiter und einen Einklang erzeugt unter den Stärkſten und den Schwächſten und den mitten inne Stehenden, ob nun an Einſicht oder ob an Stärke oder auch an Mehrzahl, Geld oder irgend einem andern dem Aehnlichen; ſo daß wir wohl mit dem größten Rechte dieſe Eintracht für Beſonnenheit erklären dürfen, für ein naturgemäßes Uebereinſtimmen des Schlechtern und Beſſern, welches von beiden, ſo im Staate, wie in jedem Einzelnen das Herrſchende ſein müſſe.[2]) IV. 431 d und 432 a.

Die Beſonnenheit bezeichnet alſo jene harmoniſche, ſittliche Haltung des Staates, die das Ganze dadurch zuſammenhält, daß ſie die niederen Leidenſchaften und Triebe dem höheren Zwecke unterwirft, ſo daß ſein Streben nicht ein verwirrtes und leidenſchaftliches, ſondern ein harmoniſches, einheitliches und gegenſeitig in einander greifendes iſt.

Dieſe Tugend muß darum im Einzelnen wirkſam hervortreten als eine edle Selbſtbeherrſchung, durch Unterjochung der unedlen Triebe, ſo daß ſie ſich den klaren Vernunftabſichten willig unterwerfen.

---

1) *Ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὑτοῦ — ἐπαινεῖ γοῦν —, ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἢ τινος ὁμιλίας κρατηθῇ ὑπὸ πλήθους τοῦ χείρονος σμικρότερον τὸ βέλτιον ὄν, τοῦτο δὲ ὡς ἐν ὀνείδει φέγειν τε καὶ καλεῖν ἥττω αὑτοῦ καὶ ἀκόλαστον τὸν οὕτω διακείμενον.*

2) *Ὅτι οὐχ ὥςπερ ἡ ἀνδρία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφὴν ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη ξυμῴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύϊ, εἰ δὲ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων· ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ.*

Die Weisheit gibt also dem Staat die Gesetze, die Tapferkeit kräftigt ihn und die Besonnenheit zügelt ihn, damit er die weisen Gesetze mit ruhiger Ueberlegung und im rechten Sinn und Zweck beobachte.

Damit sind nun zwar die verschiedenen Tugenden, welche den Staat halten und tragen, zum Verständniß gebracht, aber es ist immer noch nicht bestimmt ausgesprochen, was das Wesen der Gerechtigkeit sei. Doch schon in dem bisherigen Gedankengange wurde ihre Spur immer verfolgt; der ganze Staat wuchs ja nach ihrer Idee heran, so daß wir ihr Wesen aus den bisherigen Erörterungen leicht herausheben können.

Platon stellte es bisher schon als die eigentliche Aufgabe des Staates hin, daß jedes einzelne Glied desselben, in Bezug auf das Ganze, das leisten müsse, wozu es von Natur vorzüglich geeignet sei. (IV. 433a.) Die Gerechtigkeit mit Bezug auf den Staat besteht also ungefähr darin, daß Jeder das Seinige thue (ibid.), ist also gewissermaßen sowohl die Grundlage der Besonnenheit, als der Tapferkeit und der Weisheit. Denn erst auf Grund der Gerechtigkeit ist der Weise an seiner Stelle weise, der Tapfere an der seinigen tapfer, und sind Alle wie es sich ziemt besonnen.

Es könnte nun die Frage entstehen, ob Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit nicht etwa gleich hohe Bedeutung im Staate haben, wie die Gerechtigkeit, durch die Jeder an seiner Stelle das Seinige thut. Platon beantwortet diese Frage einfach mit folgender Untersuchung: Er fragt sich, auf welchem Wege der gegründete Staat am ehesten und vollständigsten zu Grunde gerichtet werden könne, und gibt sich darauf die Antwort: der Staat würde dann zu Grunde gehen und unrettbar zerstört werden, wenn weder die Herrscher, noch die Krieger, noch die Gewerbsleute an ihrer Stelle ihre Pflicht thuen, sondern Einer in die Sphäre des Andern eingreifen und so eine Vielgeschäftigkeit Platz greifen würde, mit der dem Staate in gar Nichts mehr so gedient wäre, wie seine Bedürfnisse erfordern (IV. 433c—434b), und schließt dann: „Die Vielgeschäftigkeit und der Wechsel der Stände, deren drei sind, untereinander, bringt dem Staate den größten Nachtheil und dürfte vor Allem mit dem größten Rechte ein Uebelthuen genannt werden. Das ist demnach Ungerechtigkeit. Sprechen wir uns nun umgekehrt so aus: das angemess'ne Thun des gelderwerberischen, helferischen und wächterischen Standes, indem Jeder im Staate das Seinige thut, dürfte wohl von

Jenem das Gegentheil, „Gerechtigkeit", ſein, und den Staat zu einem gerechten machen." (IV. 434b.)[1])

So ſteht nun mit einem Mal das Weſen der Gerechtigkeit in ſeiner ganzen Bedeutung für den Staat klar vor uns da. Ihr Begriff geht mit dialektiſcher Conſequenz aus der ganzen Unterſuchung hervor. Er gleicht darin dem Begriffe des dialektiſchen Erkennens, den Platon im Theät. ebenfalls lange geſucht hatte und der ſich ihm dann aus der ganzen Unterſuchungsreihe wie eine reife Frucht klar und ſchön vor Augen ſtellte. Denn ebenſo taucht nun die Idee der Gerechtigkeit als vollendetes, fertiges Ganze aus den Fluthen der Gedanken auf, wie die griechiſche Göttin aus den ſchäumenden Wellen des Meeres; Beſonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, legen ſich als ſchöne Gewandung ſchmückend um die herrliche Geſtalt, um ſie noch ſchöner hervorzuheben.

Im Weſen der Gerechtigkeit iſt Alles eingeſchloſſen, was den übrigen Tugenden ihre Bedeutung und ihren Werth gibt, und was in denſelben zum Ausdrucke kommt. Die Gerechtigkeit des Staates prägt ſich aus als Beſonnenheit in ſeinem Leben, als Tapferkeit in ſeinem Streben und als Weisheit in ſeinen Geſetzen.

So beſteht die vollendete, natürliche Sittlichkeit in dem Durchdrungenſein aller öffentlichen Handlungen von der Idee der Gerechtigkeit. Sie iſt die vollkommene Ausbildung der höhern Menſchen-Natur im Staate wie im Einzelnen und die Unterwerfung der niedern unter deren Geſetze und Vernunftzwecke, und ſo die möglichſt treue Wiederherſtellung jener maßvollen Ordnung und Harmonie der Idealwelt, und die Heilung aller natürlicher Gebrechen des Menſchen an den Geſetzen derſelben![2])

---

1) *Ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία Τοῦτο μὲν ἄρα ἀδικία. Πάλιν δὲ ὧδε λέγωμεν· χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει τοὐναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.*

2) Auf den erſten Blick ſcheint dieſe platoniſche Auffaſſung der Gerechtigkeit, als einer Harmonie und richtigen Ausgleichung des Höheren und Niederen im Menſchen und in der Menſchheit, von der ariſtoteliſchen durchaus verſchieden zu ſein. Doch bei einer aufmerkſameren Vergleichung finden wir, daß die ariſtoteliſche Definition, welche die Gerechtigkeit als die *μεσότης* der *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* der Güter beſtimmt (E. Nic. V. 3. 3 u. 4 p. 1131), doch die nahe Verwandtſchaft mit der platoniſchen hat. Platon ſieht die Tugend und die Gerechtigkeit in der richtigen Vermittlung der höheren

Platon hat ſich aber damit nicht einer puren Träumerei hingegeben und hat ſich das Alles nicht blos willkürlich conſtruirt, ſondern hat ſeinen Staat ganz und gar durch das Fundament der menſchlichen Natur gegründet. Er weiſt dieſes nach IV. 435—441, indem er die drei genannten Tugenden, welche in der Gerechtigkeit ihr Centrum beſitzen, auf die Dreitheilung der menſchlichen Seele gründet, die wir aus ſeiner Seelenlehre ſchon kennen. Als beſondere Eigenthümlichkeiten einer jeden dieſer drei Seelenſphären hebt er hervor, daß die oberſte vernünftiger (τὸ λογιστικόν), die untere begehrlicher (τὸ ἐπιθυμητικόν) und die mittlere zornmüthiger (τὸ θυμοειδές) Natur ſei; daß ferner die mittlere der Vernunft helfend zur Seite ſteht, um ihr die niedere Sphäre der Begierden zu unterwerfen.

Dieſe Dreitheilung macht er nun zur Grundlage des Staatslebens. Im Staate entſpreche dem begehrlichen Theile der Einzelnſeele der gelderwerbende Gewerbsſtand (τὸ χρηματιστικόν), dem muthigen Theile der Kriegerſtand (τὸ ἐπικουρικόν), und dem vernünftigen der berathende Stand der Herrſcher (τὸ βουλευτικόν). „Iſt, wie im Staate drei Stände ihm Halt geben, der gelderwerbende, helfende und berathende, ſo auch in der Seele dieſes, das Zornmüthige oder Leidenſchaftliche, ein drittes dem Vernünftigen ſeiner Natur nach, wenn es nicht durch eine ſchlechte Erziehung verkehrt wurde, hülfreiches? Nothwendig ein Drittes.“ [1]) (IV. 440d. u. 441a.)

Daraus ſchließt er dann, daß, wie der Staat durch ſeine Herrſcher, ſo der Einzelne durch ſeine Vernunft weiſe, und wie der Staat durch ſeine Krieger tapfer, ſo der Einzelne durch ſeine muthige Kraft tapfer ſei, und daß ferner auch der Einzelne in derſelben Weiſe gerecht ſei, wie der Staat.

Wie aber bei dem Einzelnen aus der Begierde keine poſitive Tugend erwachſen kann, und er der Tugend der Beſonnenheit nur dadurch theilhaftig wird, daß er die Begierde unterwirft und über ſie herrſcht, ſo bildet ſich auch im Staate aus dem dritten Stande keine

---

und niederen Seele und der ihnen entſprechenden Stände im Staate, Ariſtoteles dagegen in der gehörigen Vermittlung des Verhaltens und der Thätigkeit der Seele. Der Grundgedanke bleibt ſich alſo gleich, blos die Anwendung deſſelben iſt bei beiden verſchieden.

1) *Ἦ καθάπερ ἐν τῇ πόλει ξυνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρικόν, βουλευτικόν, οὕτω καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδὲς, ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῇ; ἀνάγκη τρίτον.*

eigentliche Tugend heraus, und die Beſonnenheit des Staates beſteht darin, daß die drei Stände ſich gegenſeitig in dem richtigen Verhältniſſe unter- und überordnen, und ſo eine wahrhafte innere Harmonie und Einheit herſtellen, indem die beiden höheren Stände über die niederen herrſchen.

Dieſes vermögen ſie aber nur, wenn ſie ſelbſt in gehöriger Weiſe das Ihrige thun und ſich durch gute Erziehung ihrer höheren Aufgabe gewachſen zeigen.

„Kommt es nicht dem vernünftigen Vermögen zu, zu herrſchen, da es weiſe iſt und die Obhut über die ganze Seele hat, dem zornmuthigen aber, jenem unterthänig und beiſtändig zu ſein? — Allerdings. Wird nun nicht, wie wir ſagten, die Miſchung der Muſik und Gymnaſtik ſie zur Uebereinſtimmung bringen, indem ſie das Eine durch ſchöne Reden und Unterweiſungen anſpannt und auferzieht, das Andere durch Zureden abſpannt und durch Wohlklang und Rhythmus mildert? Ja, gewiß. — Und dieſe Beiden, ſo auferzogen und nachdem ſie die in Wahrheit ihnen zukommende Belehrung und Unterweiſung erhielten, werden über das Dritte, das Begehrliche walten, welches am meiſten in der Seele eines Jeden ſich geltend macht und welches ſeiner Natur nach das durch Geld Unerſättlichſte iſt; dieſes werden die Beiden beaufſichtigen, damit es nicht durch Ueberfüllung mit den ſogenannten körperlichen Lüſten ſtark und kräftig werdend, das Seinige nun nicht thue, vielmehr es ſich unterwürfig zu machen und darüber eine Herrſchaft ſich anzumaßen verſuche, worüber ſeinem Range nach es ihm nicht zukommt, und damit es nicht die geſammte Lebensweiſe Aller verkehre.“ [1]) (IV. 441d u. 442a.)

Weil die Grundverhältniſſe des großen Staatslebens mit denen des Einzelnen durchaus übereinſtimmen, ſo iſt auch die Gerechtigkeit dem Weſen nach im Staate daſſelbe, wie im Einzelnen. Sie iſt die innere Ordnung im Menſchen, durch welche die einzelnen Seelenkräfte

---

1) *Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου; πάνυ γε. Ἆρ' οὖν οὐχ ὥς περ ἐλέγομεν, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κράσις ξύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασι, τὸ δὲ ἀνιεῖσα, παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῷ; καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὑτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσετον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἁπληστότατον κ. τ λ.*

ihre rechte Wirksamkeit haben, so daß die höheren herrschen und die niederen, wie sich's ziemt, unterworfen sind. „Sie ist dasjenige Verhalten des Menschen, welches keinem in ihm Liegenden gestattet, Fremdes zu betreiben, noch den Seelenvermögen ihre Rollen zu vertauschen." u. s. w. IV. 443c. [1])

Wir sehen, das Wesen der Gerechtigkeit zeigt sich im großen Menschen des Staates, nur in erweiterter Form, als dasselbe, wie im Einzelnen. Es schlägt darum im Einzelnen auch in derselben Weise in die Ungerechtigkeit um, wie im Staate. Ihr Organismus wird von demselben Feind und in derselben Weise zerstört und aufgelöst.

„Muß sie (die Ungerechtigkeit) nun nicht dagegen eine Art von Zerwürfniß dieser drei Seelenvermögen sein und ein vielgeschäftiges und ungehöriges Thun und ein Auflehnen eines Theiles gegen das Ganze der Seele, damit er in ihr, ohne dazu geeignet zu sein, herrsche, während er von Natur vielmehr so beschaffen ist, daß es ihm geziemt, dem unterwürfig zu sein, was dem zum Herrschen bestimmten Vermögen angehört? So etwas, denk' ich, werden wir behaupten, und eine Verwirrung und verkehrte Richtung dieser Vermögen sei die Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit und Feigheit und Unwissenheit und mit Einem Wort jede Schlechtigkeit." IV. 444b. [2])

Die Gerechtigkeit des Staates wie des einzelnen Menschen ist also durchaus ein Produkt der Natur, sie ist ein Wohlbefinden des Menschen und der Menschheit, indem die Natur ihrer höheren Aufgabe entspricht. Kein Zug ihres Wesens geht über das Naturgebiet hinaus. Platon vergleicht darum auch die Gerechtigkeit der Seele mit dem Körperleben und findet, daß sie in der Seele etwas ganz Aehnliches sei, wie im Körper die Gesundheit. „Gesundheit schaffen heißt: das im Körper Vorgehende so ordnen, daß es der Natur gemäß untereinander so den Vorrang behaupte, wie nachstehe, Krankheit aber so, daß das Eine über ein Anderes der Natur zuwider herrsche und von

---

1) *Μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη. κ. τ. λ.*

2) *Οὐκοῦν στάσιν τινὰ αὖ τριῶν ὄντων τούτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἵν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὗ προσῆκον, ἀλλὰ τοιούτου ὄντος φύσει οἷον πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν τῷ τοῦ ἀρχικοῦ γένους ὄντι. Τοιαῦτ' ἄττα, οἶμαι, φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι, τήν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ξυλλήβδην πᾶσαν κακίαν.*

einem Andern beherrſcht werde? — Wird nun nicht dagegen Gerechtigkeit ſchaffen auch heißen, das in der Natur Vorgehende ſo ordnen, daß es der Natur gemäß untereinander ſo den Vorrang behaupte, wie nachſtehe, Ungerechtigkeit aber, daß das Eine über ein Anderes der Natur zuwider herrſche und von einem Andern beherrſcht werde?" —

„Tugend dürfte demnach wohl, ſcheint es, ein Geſundſein und eine Wohlgeſtalt und ein Wohlbefinden der Seele, Laſter aber ein Siechthum und eine Mißgeſtalt und eine Schwächlichkeit derſelben ſein? So iſt's."[1]) (IV. 444d.)

Wie ſehr Platon davon durchdrungen iſt, daß die Gerechtigkeit eine Geſundheit der Seele und des Staates ſei, zeigt ſich auch darin, daß er mit dieſer Beſtimmung ihres Begriffes am Schluſſe ſeiner Unterſuchung über die Gerechtigkeit angelangt zu ſein und ihr eigentliches Weſen gefunden zu haben geſteht. Auf der Höhe des wahren Tugendbegriffes angelangt, ſieht er ſie als ein geordnetes Ganzes daſtehen, während ihr gegenüber das Laſter viel verzweigt und mannigfaltig iſt, weil es eben nur aus dem Zerfall der Tugend hervorgeht.

„Allerdings ſcheint mir, wie von einer Warte aus, da wir mit unſerer Unterſuchung ſo hoch uns erhoben haben, Eine Gattung der Tugend zu beſtehen, aber unendliche des Laſters; unter ihnen ſind etwa vier, die zugleich einer Erwähnung verdienen."[2]) (IV. 445b.)

Natürlich gibt es auch eben ſo viele Arten des Laſters im Staate, wie in der Seele, weil den verſchiedenen Stufen des Zerfalls der Seele, die Stufen des zerfallenden Staatslebens vollkommen entſprechen. Als die vollkommenſte Staatsform ſtellt er das Königthum hin, wenn Einer herrſcht, und dann die Ariſtokratie, wenn Mehrere und zwar die Beſten herrſchen. Damit nun ſchließt, und zwar mit dem Ende des IV. Buches, der I. Theil ſeiner Unterſuchungen über den Staat. Ehe wir nun ſeinen Gedanken weiter folgen, wollen wir erſt unſere eigenen Gedanken, die ſich uns bei Platon's Darlegung des Weſens der Gerechtigkeit aufdrängten, Ausdruck geben.

---

1) *Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγιειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια. Ἔστιν οὕτως.*

2) *Καὶ μὴν ὡς περ ἀπὸ σκοπιᾶς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας, τέτταρα δ' ἐν αὐτοῖς ἄττα ὧν καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι.*

Vor Allem muß es Jedem, der dem bisherigen Gedankengange Platon's mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, aufgefallen sein, daß er die persönliche Freiheit des Menschen und dessen Pflichten gegen Gott und gegen göttliche Gebote gar nicht erwähnt. Wer unsere, an verschiedenen Stellen ausgesprochene Ansicht, daß Platon die Freiheit und die derselben entsprechende höhere Pflichtenlehre nicht begriffen habe, anfangs hätte bezweifeln wollen, wird uns jetzt gewiß vollkommen beistimmen. Denn betrachten wir zunächst das Verhältniß der Einzelnen zum Staate, so ist im Staate Jeder das, wozu ihn seine Naturanlagen befähigen. Er gehört dem Gewerbsstande, dem Kriegerstande, dem Herrscherstande an, weil das naturgemäße Bedürfniß des Staates und dessen Idee ihn um ihretwillen dahin stellt. Die Natur des Staates verlangt, daß das Individuum in seinen Organismus so einwachse, wie es ihm am entsprechendsten dient.

Es ist also nicht freier Gehorsam, der den Einzelnen an den Staat knüpft, es ist ein Naturgesetz. Der Gewerbsstand wird von den Herrschern und Kriegern nicht auf Grundlage einer Gewissenspflicht regiert, sondern weil diese beiden Stände ihm an natürlichem Gewicht und Ansehen und durch höhere Befähigung überlegen sind. Sie nützen ihn aus für die höheren Staatszwecke, wie auch sie selbst nur der Idee des Staates dienen. Ebenso verhält es sich mit dem einzelnen Menschen. Die niederen Begierden werden von der Vernunft gezügelt, weil sie ein edleres Vermögen und durch den Muth unterstützt viel kräftiger ist, so daß sie eine Ordnung im Seelenwesen herzustellen vermag, welche die zersetzenden Begierden nicht zu schaffen vermögen. So ist es denn auch im Einzelnen nur die natürliche Präponderanz der Vernunft, welche entscheidet.

Diese so natürlich construirte Gerechtigkeit sieht sich nun sehr schön an. Wenn sich jedoch im Staate die niederen Stände den höheren nicht unterwerfen wollen, wie ist dann dieser Gerechtigkeitszustand möglich, ohne ein höheres Gesetz, als das der Natur? Und wie ist es beim einzelnen Menschen, wenn die Begierde in ihm mächtiger ist, als die Vernunft, und wenn sie die Vernunft aus der gebührenden Herrschaft verdrängt? Wie ist es, wenn die Vernunftanlagen noch gar nicht vollkommen ausgebildet sind? Die Begierde hat ja immer den Vortheil, daß sie sich ohne Erziehung ausgestaltet, ja, daß sie sich in dem Maße kräftiger ausbildet, als die Erziehung mangelt.

Wie ſchwer wird darum der Fall eintreten, daß ſich in einem Menſchen durch blos natürliche Entwickelung die niedere Natur der höhern gleichmäßig unterordnet? Die platoniſche Erziehung, die ebenfalls nicht über der Natur ſteht, und in deren Ausbildung nur das höchſte Geſetz erblickt, kann den Mangel eines höhern Prinzips nicht ergänzen. Denn erſtens, woher kommen ſo vortreffliche Erzieher, da ſie ja erſt ſelbſt zu dem erzogen ſein müſſen, wozu ſie Andere erziehen ſollen? Wenn ſie nicht vom Himmel fallen, iſt es ſchwer, ſolche zu finden. Und angenommen, es finden ſich welche, ſo können ſie nur ſich ſelbſt oder Andere, die ihnen ähnlich ſind, als Muſter hinſtellen, um dadurch Motive zu gewinnen, daß man auf ihren Erziehungsweg eingehe. Sie können zwar die Motive der Vernunft geltend machen, doch dagegen kann der Zögling das Motiv der Begierden für ſich in Anſpruch nehmen, das ja ebenfalls in der Natur liegt. Freilich kann ihm dann leicht bewieſen werden, wie Platon es ſo glänzend that, daß die Begierden zerſtörend wirken und im Staate wie im Einzelnen zu Unordnung und Gemeinheit führen, aber dafür ſcheinen ſie auch für den Moment um ſo lockender und lohnender. Kurz, es hat die größten Schwierigkeiten in dem einzelnen Menſchen, noch viel mehr aber im Staate, dieſe Naturordnung der Gerechtigkeit herzuſtellen.

Dabei wollen wir aber unſerm Platon gern zugeſtehen, daß er von dem Standpunkte der natürlichen Vernunft aus ganz im Rechte ſei; aber es kann eben von der Natur aus nicht Alles geleiſtet werden, was die natürliche Vernunft verſpricht. Denn wenn verſchiedene Partheien auf demſelben Boden ſtehen, wie hier die Begierde und die Vernunft auf dem Boden der Natur, und alſo inſoweit auch gleiche Anſprüche machen, entſcheidet nicht die eine oder die andere von ihnen, ſondern ein höherer Richter, ein höheres Geſetz.

Die Vernunft kann ſich darum nicht aus ſich ſelbſt über die Begierden auf den Herrſcherthron erheben, ſie muß nebſt ihrer vornehmern und edlern Natur auch höhere Rechtsanſprüche und zwar aus einem höhern Geſetze aufweiſen. Allerdings beruft ſich Platon auf die Idee und auf jene himmliſche Staatsordnung, durch die er ſeinen ganzen Weltſtaat zu begründen ſtrebt. Aber für dieſen himmliſchen Idealſtaat bleibt er uns am Ende doch den Beweis ſchuldig. Daß es wirkliche Ideen, ſittliche und intellectuelle, gebe, hat er wohl bewieſen, aber die wirkliche Erſchließung ſeines Reiches der Ideen, und eine ſolche Conſtatirung desſelben, wie es für ſeinen Zweck nothwendig

wäre, hat er nicht zu Stande gebracht. Er hat seinen tiefen Ahnungen durch sein poetisches und dialektisches Talent eine klassisch schöne Darstellung gegeben, hat der Vorstellung, dem Gefühl die Stütze der Wahrscheinlichkeit geboten, aber die positive Wahrheit des Ewigen, das in diesem Weltstaate verwirklicht werden soll, hat er nicht zu bieten vermocht.

Die Wahrheit konnte blos Der bringen, der von sich sagen durfte, daß er im Schooße des Vaters von Ewigkeit her gewesen sei; dieser allein konnte mit unerschütterlicher, unbezweifelbarer Autorität auftreten und nach den Gesetzen ewiger Wahrheit ein Reich der Gerechtigkeit auf Erden gründen. Er hat die Fundamente gelehrt und gelegt, nach welchen der niedere Mensch sich dem höhern unterordnen muß, und hat uns dies als ein Gesetz Gottes für unsere ewige Heilsordnung bewiesen und vorgehalten. Das konnte Platon nicht. Er ahnte blos das Ideal des gerechten Menschen, des gerechten Staates. Christus dagegen führte uns in sich selbst das Urbild des Gerechten vor Augen, wirkte auch für uns die wahre Gerechtigkeit und stellte sie als lebendiges, wirksames Gesetz in die Welt hin.

Platon steht vor der gefallenen Menschheit, wie vor einem zerstörten Tempel, an dem die Säulen geborsten, die Capitäle herabgebrochen und alle Theile trümmerhaft durcheinander geworfen sind. Sein sinniger Geist fühlt heraus, was die Säulen und den Bau krönen und was die Unterlage bilden müsse, aber er hat nicht die Kraft, was oben stehen soll, auch zu erheben und nach oben zu richten; so klar ihm auch die Vernunft den Plan des zerstörten Baues vorhält, das Gesetz der Schwere, das die gewaltigen Trümmer am Boden hält, kann nicht überwunden werden durch den bloßen Gedanken, daß es vernünftig und richtig sei, wenn die Capitäle auf den Säulen, und wenn der krönende Giebel und die Architrave auf den Capitälen ruhen. Er hatte gut reden von der schönen Vernunftordnung, die in seinem Begriff der Gerechtigkeit lag, er mochte der Menschheit noch so überzeugend zurufen, daß sie nur in dieser Ordnung ihrer wahren und edlern Natur wieder theilhaftig werden könnte; die Menschheit war zu tief gefallen; die Vernunft lag wie die stolzen Capitäle eines Tempels selbst am Boden, und das Gewicht der Begierlichkeit herrschte über sie. Die ganze heidnische Vernunft war ja inficirt wie das Begehrungsvermögen. Platon konnte dies täglich an den vielberühmten und vielbeklatschten Sophisten und Rednern seiner eigenen Zeit beobachten.

Die Vernunftordnung, von der er so Schönes erwartete, war wohl einmal im Menschen gewesen, aber diese ehemalige vernünftige Ordnung war nur Folge einer höhern ordnenden Macht, nur Folge und Auswirkung des übernatürlichen Gnadenstandes, in dem die ersten Menschen sich befanden. Und diese Vernunftordnung war sofort zerfallen, als das heilige Band der Gottesgnade durch den Menschen frevelhaft zerrissen worden war. Und wie sollte nun dieselbe Vernunftordnung, welche von Anfang an nicht das tragende, sondern das getragene, nicht das ordnende, sondern nur das von einer höhern Ordnung abgeleitete Gesetz war, in ihrem zerrütteten Zustande die ebenfalls zerrüttete Menschheit wieder aus eigener Kraft zur Ordnung führen?

So wenig ein zerstörter Bau sich wieder aufrichtet, wenn ein Bauverständiger herausfindet, in welche schöne Form ihn einstens sein erster Baumeister gebracht habe, ebensowenig konnte die Menschheit sich an Platon's Vernunftsystem wieder aufrichten, so eindringlich er ihr auch vorhielt, wie nach ursprünglicher Ordnung Alles in ihr zusammengehöre. Es mußte wieder die höhere Macht, die höhere ordnende Hand herbeikommen, um Alles dahin zurückzuführen, wo es ehemals war, und wohin es gehört. Was nützen alle schönen Pläne zur Aufrichtung der gefallenen Menschheit, was alle philosophischen Systeme! Sie sind nur, was sie bei Platon waren, glänzende Erinnerungen an das, was war und wiederkommen sollte, wenn zurückgeschafft würde, was der Mensch verscherzt hatte.

Doch wollen wir damit dem schönen Gedanken Platon's nicht zu nahe treten, wir wollen ihm alle Anerkennung zollen, die ihm gebührt, wir wollen ihm zugestehen, daß er richtig durchschaut habe, welche Ordnung der Naturseite des menschlichen Wesens zu Grunde liege. Wir wollen durchaus nicht läugnen, daß er damit ein Zeugniß gebe, daß in der Heidenwelt noch der große Gedanke von einer Restauration der Menschheit wohnte und daß derselbe ihr in vielen Zügen klar und richtig vorgeschwebt habe. Nur das geben wir nicht zu, daß in diesen Gedanken und in diesen richtigen Ahnungen schon die christliche Wahrheit und schon ein Mittel zur Besserung der Menschheit enthalten sei.

Und wir glauben, daß wir dem tiefern Wesen Platon's dadurch um so mehr gerecht werden. Denn gewiß hatte er selbst, wie wir auch am Ende seiner großen Abhandlung über den Staat sehen werden, eine Ahnung davon, daß das, was er in seinem Staate als das Nothwendige

und Richtige hinstellte, nicht durch sein Staatssystem selbst, sondern durch eine große glückselige Katastrophe in der Menschheit zu Stande gebracht werden würde. Er fühlte wohl selbst, daß er mehr ein Prophet der natürlichen Vernunft und jener alten göttlichen Ueberlieferungen sei, die sich, wenn auch verdüstert und verkümmert, dennoch auch im Heidenthum noch forterhalten hatten, und die er zu sammeln und zum Ausdrucke zu bringen von der Vorsehung berufen war. Er selbst konnte nicht in jenes übernatürliche Lebensgebiet hinüberschauen, aus welchem das Heil der Zukunft herabkam; der Horizont der Natur begränzte den Blick seiner Gedanken.

Aber das dämmernde Morgenroth der Zukunft warf doch auch dem heidnischen Denker einiges Licht zu, das in die göttliche Führung der heidnischen Geschichte, welche dieser Zukunft entgegenging, herabfloß. Denn sonst hätte er nicht so freudig, nicht so hoffnungsvoll all das aussprechen können, seine Gedanken hätte statt dieses frischen Muthes düstere Schwermuth erfüllen müssen, da er selbst ein zu offener, ein zu klarer Denker war, als daß er nicht hätte fühlen müssen, er selbst sei nicht im Stande, das zu verwirklichen, an dessen Verwirklichung er so fest glaubte. Wäre also seine Hoffnung nicht instinktmäßig auf etwas Höheres gerichtet gewesen, so hätte er seine Lehre vom Staat unmöglich ohne die düstersten Gefühle niederschreiben können. Er ahnte gewiß, daß er in höherer Pflicht und mit einer höhern Aussicht schreibe, als seine eigene Philosophie ihm klar eröffnen konnte.

Um nun noch näher auf Platon's Begriff der Gerechtigkeit einzugehen, so hat derselbe nicht die entfernteste innere Verwandtschaft mit dem Begriff der christlichen Rechtfertigung und mit der uns von Christus erworbenen Gerechtigkeit. Denn die christliche Rechtfertigung, welche sich auf die von Christus erworbene Gerechtigkeit stützt, ist die Wiederherstellung jener höhern Ordnung des Lebens, welche die gestörte Gnadenbeziehung zwischen Gott und uns wieder neu begründet und die Ordnung der Kräfte unserer Natur als ihre Folge in sich einschließt. Bei Platon dagegen ist die Gerechtigkeit nichts Anderes, als diese Naturordnung selbst, welche er zur prinzipiellen erhebt, anstatt sie als secundäre aufzufassen.

So tritt denn in diesem Hauptbegriff der platonischen Speculation wieder der tiefste Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Anschauung hervor, der sich besonders darin auch sehr scharf ausspricht, daß Platon von seiner Gerechtigkeit lehrt, sie pflanze sich im Staate,

wie im Einzelnen nach demſelben Naturprozeſſe fort, wie ſich eine veredelte Schaafheerde forterzeuge. Im entſchiedenſten Gegenſatze hiemit, wird die chriſtliche Rechtfertigung nur als eine durch den freien Willen angeeignete, von der freien Gnadenwirkung Gottes bewirkte Erhöhung und Heiligung der Seele betrachtet; dieſelbe kann darum auch durch die freie That des Menſchen wieder verloren gehen und für ihn wenigſtens wieder vernichtet werden. Freilich kann jene Gerechtigkeit, die uns durch Chriſtus erworben iſt, das heißt ſeine Rechtfertigungsgnade, auch nicht mehr verloren gehen. Sie iſt niedergelegt in der Kirche. Der Einzelne kann ſich ihrem belebenden Organismus entziehen, ſie ſelbſt bleibt jedoch unverletzt. Aber ſie beruht eben auch nicht auf einem Naturgeſetz. Denn auf dieſes gegründet, wäre ſie ja auch der Veränderung unterworfen, welche Platon in ſeinem „Staate" befürchtet, ſo ſehr er an die Fortdauer der einmal eingetretenen Veredlung desſelben durch die Gerechtigkeit zu glauben geneigt iſt. — Die Kirche beruht im Gegentheil auf dem Willen, auf der Liebe, auf der Wirkſamkeit Gottes, iſt ein Werk des heiligen Geiſtes, als welches ſie über dem Wandel und Zerfall der Natur des Einzelnen und der ganzen Menſchheit unverletzt und unverletzbar beſteht und fortdauert.

Platon hatte gefühlt, daß eine ſolche unzerſtörbare Anſtalt in der Menſchheit nothwendig ſei, wenn die Gerechtigkeit in ihr herrſchen und zur Geltung kommen ſollte. Da aber eine Gottesanſtalt wie die Kirche nicht vorhanden war, ſo ſuchte er eine ſolche auf dem Boden der menſchlichen Geſellſchaft aufzubauen. Er hielt ſich dazu um ſo mehr berechtigt, als er der menſchlichen Natur ſelbſt das Göttliche innewohnend glaubte, und deßhalb in ſeinem Staate ein göttliches Geſetz verwirklicht zu ſehen vermeinte. Indem er aber ſo die Gerechtigkeit auf die wandelbare Natur des Menſchen zu gründen genöthigt war, wurde ihr unwandelbarer Charakter auch mit in die Wandelbarkeit hineingezogen, und ſo kommt Platon, wie wir ſehen werden, dahin, ſich geſtehen zu müſſen, daß die Idee der Gerechtigkeit im Staate wieder zerfalle. Der die menſchlichen Verhältniſſe organiſirenden Idee der Gerechtigkeit begegnet alſo dasſelbe, was der den Kosmos organiſirenden Gottheit, welche die unveränderliche Natur des Seins an ſich trägt, und doch in den Prozeß der Weltbildung hineingezogen wird. — Wenn ſich die im Staate einmal begründete Gerechtigkeit wirklich naturgemäß fortpflanzen könnte, ſo wäre ja eine

Auflösung des Staates durch Ungerechtigkeit ganz unmöglich; die einmal verwirklichte Idee könnte nicht dem Prozesse der Vergänglichkeit unterliegen.

Aber das war eben der schwache Punkt an der platonischen Philosophie. Auf dem Gebiete der Ethik sollten seine Anschauungen über die Ideen praktisch durchgeführt und in's wirkliche Leben übersetzt werden. Da zeigt es sich denn, daß sie sich mit demselben ohne Widerspruch nicht vereinigen lassen. Es ist dies aber ein Widerspruch, der allen pantheistischen Anschauungen zu Grunde liegt. Da sie das Göttliche in den Erscheinungen festzuhalten suchen, sind sie gezwungen, auch dem Wechsel der Erscheinungswelt sein volles Recht einzuräumen, so daß dann natürlich auch das Göttliche in diesen Prozeß hineingezogen wird. — Dennoch aber liegt in dem Gedanken Platon's eine tiefe und bedeutsame Wahrheit, die erst in der katholischen Kirche zu ihrer vollen Verwirklichung gekommen ist.

Platon wollte aber in seinem Staate zwei Aufgaben mit einander verbinden, die sich gar nicht mit einander verbinden lassen. Dieselbe Staatsform sollte auf der einen Seite die natürlichen Bedürfnisse des Menschen erfüllen und auf der andern zugleich das höchste Ziel desselben erreichen helfen. Beides zugleich kann aber nicht von derselben Anstalt geleistet werden.

Die christliche Anstalt ist deßhalb von ihrem göttlichen Stifter einzig und allein für die höheren Bedürfnisse des Seelenheils gegründet worden, wie sie ja auch auf ewigen, übernatürlichen Prinzipien beruht. Sie ragt zwar in die zeitlichen Verhältnisse hinein und leiht denselben ihre ewigen Prinzipien, aber das eigentliche Zeitliche überläßt sie der Sorge des Staates, dessen wandelbare Erscheinung sich den wandelbaren Bedürfnissen der Erde anschließt. Platon aber wies dem Staate Alles zu; derselbe sollte die Darstellung des Göttlichen und des Irdischen in einer und derselben Ordnung einschließen,[1]) sollte ewig sein, ohne doch der Gefahr der Vergänglichkeit, auf deren Boden er stand, entzogen zu sein.

---

1) Tüb. Quartalschrift, l. l. S. 516 heißt es: „So fällt dem (christlichen) Staate die Besorgung des nur Menschlichen, nur Natürlichen, überhaupt Endlichen, und nur dieses zu; dem Staate ist wesentlich, Grenzen zu haben; Flüsse, Gebirge, Zonen, Klimate ꝛc. bilden dieselben; es muß mehrere Staaten geben, wenn ein auch nur etwas erklecklicher Theil der Erde von Menschen bewohnt ist. Dies ist die christliche Ordnung; sie beruht, wie gesagt, auf der Unterscheidung des Schöpfers vom Geschöpfe, und auf der Wahrheit, daß Gott ewig und unveränderlich und Einer, das Geschaffene aber und

Die pantheistische Grundlage jener neuern Anschauungsweise, die ebenfalls Kirche und Staat zusammenwerfen will, kann in ihrer innersten Bedeutung nicht besser verstanden werden, als indem wir sie hier aus dem Standpunkte des antiken Lebens begründet sehen. Es begreift sich von diesem Standpunkte aus ganz leicht, warum der Pantheismus sich seiner Natur nach eine Verschiedenheit der Kirche vom Staate gar nicht zu denken vermag. Derselbe erkennt ja keine anderen Prinzipien an, als solche, die innerhalb der Natur liegen, da er keinen über die Natur erhabenen, persönlichen, sondern nur den der Natur immanenten Gott anerkennt. Weil nun der Mensch mit seinen natürlichen Kräften und Anlagen und für alle seine natürlichen Bedürfnisse im Staate den entsprechenden Boden findet, und man an kein Reich des Uebernatürlichen glauben will, so soll der Staat Alles für ihn sein.

Diese moderne Anschauung will darum das Christenthum, die Kirche, in den natürlichen Organismus des Staates hineinziehen, so daß nach der monströsen Anmaßung dieser Staatsweisen, der Staat über Dinge zu bestimmen hätte, die gar nicht innerhalb des Bereiches der Natur liegen können, z. B. über das, was zu glauben und was für das Gewissen verbindlich sei.

Zu einem so unglaublichen Widerspruch konnte der edle Grieche freilich nicht kommen! Er hatte ein gewisses Recht, im Staate Alles zu suchen, was für den höhern und was für den niedern Menschen Bedürfniß war, weil ihm das übernatürliche Reich noch nicht erschlossen und das übernatürliche Heil noch nicht geboten war. Er gerieth nur in den Widerspruch, daß er einen Staat, der Fortdauer haben sollte, an vergängliche Verhältnisse zu knüpfen suchte aber er blieb doch von dem horrenden Irrthum frei, übernatürliche und einzig dem freien persönlichen Willen angehörige Beziehungen mit einer absoluten Staats-Maschine regieren und bevormunden zu wollen.

Es ist dies derselbe Widerspruch, dem wir schon öfters begegneten,

---

Endliche wechselnd und mannichfaltig ist. Wie verhält sich nun hiezu der platonische, römische, heidnische Staat? Sehr einfach. Hier ist jene Scheidung nicht vorgenommen, das Unendliche ist begriffen als in oder an dem Endlichen seiend, Gott als der Begriff des existenten Seins; die Erscheinungswelt selbst, nicht als solche, aber ihr Wesen, das, was man ihr wahrhaftes Sein nennt, dieses Abstractum, ist als das Göttliche und als Gott erkannt. Fällt nun die ganze Endlichkeit dem Staate zur Verwaltung zu, so auch, und eben damit, das Unendliche, denn es ist ja von jener nicht getrennt."

wo wir im Christenthum Heidnisches sich geltend machen sahen. Derselbe durchzieht den ganzen Protestantismus. Denn die Irrlehre von der Einheit der Kirche und des Staates ist prinzipiell im Protestantismus begründet und von demselben ausgegangen. Der Satz cujus regio ejus et religio ist in der Anschauung des Protestantismus erzeugt. Wir wollen zwar nicht läugnen, daß auch schon vor den Zeiten des Protestantismus sich Ansätze zu diesem Grundsatze zeigten, ja, wir stellen selbst nicht in Abrede, daß man ihn seit der Entstehung des Protestantismus häufig in katholischen Ländern durchzuführen versuchte, indem man glaubte, wer das Land regiere, dürfe auch dessen kirchliche und religiöse Verhältnisse beherrschen, aber das stößt unsere Behauptung, daß dieser Grundsatz im Protestantismus seine prinzipielle Gestaltung und Durchbildung erlangt habe, nicht um. Denn wenn auch vor dem Protestantismus und außerhalb desselben dergleichen Erscheinungen vorkommen, so sind es nur unklare und undurchgebildete Ansätze einer Anschauung, welche der Protestantismus vollständig zu der seinigen gemacht und in ihrer ganzen Consequenz ausgebildet hat.

Diese protestantische Anschauung vom Staatskirchenthum hat aber ihre Entstehung darin, daß man protestantischer Seits den positiven Begriff des Glaubens läugnete und an die Stelle desselben die subjektive Thätigkeit des gläubigen Vertrauens setzte, und sich so gewöhnte, das Göttliche ganz nach dem Maßstabe des Individuums aufzufassen. So lag es denn nahe, daß auch die einzelnen Staaten an die Stelle der positiven Glaubenslehre, einen für alle Unterthanen gültigen Staatsbegriff des Glaubens zu stellen suchten. Denn wie aus der demokratischen Willkür stets die Tyrannei folgt, so folgte auch aus der Willkür, mit dem man protestantischer Seits den objektiven Glaubensbegriff zersetzte und die Kirche verläugnete, nothwendig die verallgemeinerte Willkür, oder die Tyrannei des Staates, welche auch deßwegen schon den Maßstab des Glaubens für Alle zu geben sich berechtigt glaubte, weil sonst die Willkür des Einzelnen total auflösend gewirkt haben würde.

Es könnte darum von protestantischer Seite aus nicht ganz mit Unrecht behauptet werden, der platonische Staat sei dem protestantischen Begriffe desselben entsprechend. Denn auch Platon macht den Staat zum obersten Gesetzgeber und Richter über alle Sittlichkeit und selbst über die Verehrung der Götter. Nur dürfte dann nicht be-

hauptet werden, dies sei etwas Christliches in Platon, sondern es müßte zugegeben werden, daß der Protestantismus in Platonisches indem er zurückgefallen sei die persönliche Freiheit des Einzelnen, in ihren heiligsten Beziehungen zu Gott, der Maschine des Staatslebens untergeordnet hat.[1]) Ehrlicherweise müßte aber auch eingestanden werden, daß Platon wenigstens das Recht und den Boden der Naturanschauung für sich habe, welches den protestantischen Staatskirchentheorien vollständig mangelt.

Ueberhaupt sehen wir aus der Darlegung des platonischen Staatssystems, wie die ganze antike Welt das Staatsleben auf einer Grundlage auffaßte, welche wir von unserm Standpunkte aus mit dem Namen der Tyrannei bezeichnen müßten. Denn wir sind durch das Christenthum ein für allemal an den Besitz der persönlichen Freiheit gewöhnt und im Besitze derselben gesichert. Und so nennen wir alle Regierungsformen, welche der persönlichen Freiheit zu nahe treten, tyrannisch, selbst wenn sie uns die größten natürlichen Vortheile bieten und uns zur vollsten und herrlichsten Entwickelung der natürlichen und industriellen Kräfte zu führen geeignet wären. Denn als höchstes Prinzip im christlichen Staat gilt nicht die Entwickelung der Natur, sondern die Beschützung der Freiheit, während im antiken Staate die von Platon dargelegte Naturentwicklung als höchstes Ziel aufgefaßt wurde. Es stand darum auch dem antiken Staate zur möglichst vollkommenen

---

1) Vergl. Tüb. Quartalschrift. S. 518: „Wenn daher besonders in der Republik des Platon die Verwandtschaft dieses Philosophen mit dem Christenthum gesehen wurde, weil jene Republik ganz wie die Kirche construirt sei: so sind wir hiedurch vollends in den Stand gesetzt, zu sehen, auf welche Art überhaupt eine Verwandtschaft des Platonismus (dem Wesen nach) mit dem Christenthum entdeckt wurde. Es konnte nur geschehen in Folge davon, daß man, auf den Standpunkt des blos natürlichen, d. h. heidnischen Bewußtseins gestellt, unter Gott und Göttlichem nichts Anderes verstand, als die Begriffsmomente des Seienden, und dann dies für das christliche Bewußtsein hielt. Es ist bekannt genug, daß dieser Pantheismus der der Hegel'schen Philosophie ist. (Daher denn auch, um von allem Andern zu schweigen, diese Philosophie Nichts von einer Kirche weiß.) Aber es muß wiederholt werden: Die Hegel'sche Philosophie und Alles, was aus ihr hervorgewachsen, ist nicht nur nicht das Christenthum, sondern directe Negation desselben. Nehmen wir als Christenthum das von der Kirche als solches überlieferte und bezeugte, so steht die Platon'sche mitsammt der modernen Philosophie als Paganismus dem Christenthum gegenüber, wie blos natürliches Bewußtsein dem auf göttlicher Offenbarung, näher: speziell göttlicher That gegründeten und von diesem objectiv Göttlichen charakterisirten Bewußtsein."

Ausführung dieſes Prinzips zu, das einzelne Glied des Staates ſo zu gebrauchen, daß daſſelbe nicht mehr ſich, ſondern nur dem Staate angehörte und am Gedeihen des Staates ſeinen einzigen Beruf fand. Die Tyrannei nach antiken Begriffen beſtand nämlich darin, daß dem Einzelnen nicht dieſer ihm von Natur zukommende Antheil am Staats-Wohl und Weh zuerkannt wurde, und daß die einzelnen Staatsangehörigen durch den Willen eines Einzigen ohne ihre Mitbetheiligung regiert wurden.

Die perſönliche Freiheit war darum in dem vollkommenen Königthum und in der Ariſtokratie ebenſowenig Zweck der Regierung als in der Tyrannei, und die letztere ſtand blos graduell tiefer, als jene beſſeren Regierungsformen, weil ſie nicht ſo viel Garantie bot, daß die natürliche Kraft und Befähigung des Einzelnen im Staatsleben den gebührenden Antheil erhielt.

Im Grunde war aber jede antike Staatseinrichtung mit der chriſtlichen verglichen tyranniſch. Es entſchied nicht die Würde der menſchlichen Freiheit, ſondern die Natur, das Uebergewicht der angeborenen Kraft und Stellung im Staate, wie wir es von Platon ausgeſprochen und im freien Athenienſiſchen Staate verwirklicht ſehen. Denn die wenigen Bürger von Athen, die ſich Freie nannten, konnten ſich nur im Gegenſatze zu ihren Sclaven ſo nennen; ſie ſelbſt waren ja dem Staate gegenüber ebenfalls Sclaven.

Dieſer tyranniſche Charakter im antiken Staatsleben [1]) tritt aber, um in unſerer Betrachtung des platoniſchen Staatsſyſtems nun weiter zu ſchreiten, insbeſondere darin hervor, wie Platon das eheliche und

1) Vergl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum § 118 S. 296. „Daß Platon das griechiſche Volk als allein zur Freiheit berechtigt (das Wort im antiken Sinne als nationale Unabhängigkeit genommen), alle barbariſchen Nationen dagegen als rechtlos von Natur und zur Knechtſchaft geboren betrachtet, kann nicht Wunder nehmen. Nun ſoll aber der Staat eine abſolute Herrſchaft über alle Lebensbeziehungen ſeiner Bürger ausüben, das individuelle Sonderleben ſoll ganz aufgehen im allgemeinen Staatsleben, der Eigennutz ausgerottet und eine völlige Gemeinſchaft aller Intereſſen und Beſtrebungen erreicht werden. Die Mittel, dieſes Ziel zu erreichen, verrathen eine Verkennung und Mißachtung des Menſchlich-perſönlichen, eine Verblendung über die ethiſchen Beziehungen des Geſchlechtsverhältniſſes, welche ſpäteren Zeiten bei einem Manne wie Platon faſt unbegreiflich erſcheinen mußte. Nicht nur verdammt er die große Maſſe der Staatsbewohner (den dritten Stand) zu unbedingter Dienſtbarkeit; er will auch für die beiden herrſchenden Stände Aufhebung des Eigenthums, und da dies nur durch Auflöſung der Familie und Ehe zu erreichen iſt, auch dieſe: das weibliche Geſchlecht ſoll dem männlichen in der Erziehung und ſtaatsbürgerlichen Thätigkeit gleichgeſtellt, das Weib mit allen männlichen Arbeiten belaſtet werden."

das Familienleben und vor Allem die Stellung des Weibes im Staate auffaßt. Man hätte glauben ſollen, Platon wäre, um ſich das Ganze des Staatslebens zu erklären, von der Grundlage des Familienlebens ausgegangen, weil ſich ja in dieſem die erſten poſitiven Elemente zur Staatsbildung finden. Doch dies wäre ſeiner Grundanſchauung nicht homogen geweſen. Denn daß das Familienleben die poſitive Grundlage des Staatslebens bilden ſolle, iſt eine göttliche Anordnung, die dem Heidenthum faſt ganz fremd geworden war.[1]) In der Familie tritt das Prinzip der perſönlichen Autorität der Eltern und des Gehorſams, welchen die Kinder denſelben zu erweiſen haben, in ſeiner urſprünglichen Bedeutung hervor, und dieſelbe kann alſo nur da richtig gewürdigt werden, wo das wechſelſeitige perſönliche Verhältniß freier Ueber- und Unterordnung auf Grund eines göttlichen Gebotes anerkannt wird.

Dieſe Bedeutung des Familienlebens in ſeinem Verhältniſſe zum Leben des Staates tritt am prägnanteſten im jüdiſchen Volke hervor, welches deßhalb in der vorchriſtlichen Welt auch allein frei war und Inſtitutionen beſaß, welche die Freiheit ſchützten. Zwar hatte es nicht die Freiheit in dem Sinne, wie uns dieſer Begriff im Chriſtenthume aufgegangen iſt, aber doch ſo wie es vor der Erlöſung der Menſchheit möglich war. Auch in den übrigen dem Judenthume näher ſtehenden Staaten des Orients ſtand die Familie noch in Achtung, doch war ſie nicht wie im Judenthume durch das poſitiv-göttliche Gebot in ihrer unverletzbaren heiligen Würde geſchützt, und hatte ſo auch nicht mehr ihre großartige Bedeutung für das Staatsleben, ſo daß dieſe Völker auch faſt ausnahmlos in abſoluter Tyrannei ſchmachteten.

Im Griechenthum dagegen, als in dem durchgebildetſten Heidenthum, tritt das Familienleben noch mehr zurück und fällt für das Intereſſe des Staates nur in Bezug auf die Erzeugung und auf das Fortpflanzen des Geſchlechtes in's Gewicht.

Freilich räumte der griechiſche Staat gewiſſen Familien und edeln Geſchlechtern einen hervorragenden Antheil an der Regierung des Staates ein, wie wir es auch bei Platon noch ſehen werden. Aber nicht die Familie als ſolche, ſondern nur gewiſſe Familien, hatten

1) Ariſtoteles berückſichtigt allerdings die Familie bei der Begründung des Staates, doch nicht in ihrer höhern Bedeutung, ſondern nur inſofern ſie die Fortpflanzung des Geſchlechtes ermöglicht und ſo die phyſiſche Wurzel des Staatslebens bildet. E. Eud. p. 1242. b. 1. Ausgabe d. Berl. Akad. von Bekker.

deßwegen für das Staatsleben eine größere Bedeutung, weil aus denſelben für den Staat Mitglieder von vorzüglichen Naturanlagen hervorgingen, welche ihm beſondern Nutzen brachten. Denn nur, was dem Staate nützte, war es, was er von ſeinen Angehörigen forderte, und nur die ſeinen Zwecken entſprechendſte Ausbildung der Naturanlage war es, die er dem Einzelnen dafür wieder garantirte. Damit war aber die eigentliche Bedeutung des Familienlebens verkannt und überſehen, und der Staat gründete ſich ganz auf die menſchlichen Naturkräfte.

Natürlich mußte dadurch vor Allem die Stellung des Weibes im Staate der Anſchauung unſers Philoſophen gemäß in unwürdiger Weiſe aufgefaßt werden. Das Weib ſteht wohl in ſeiner Beziehung zur Familie in ſeiner Weiſe ebenſo hoch als der Mann, wird es aber aus der Familie herausgeſtellt und, um einen andern Ausdruck zu gebrauchen, emancipirt und unter gleichen Geſichtspunkt mit dem Manne gebracht, ſo verliert es ſofort ſeine eigenthümliche Würde und tritt, neben den Mann geſtellt, natürlich tief unter ihn herab, weil es ſo nach einem Maßſtabe bemeſſen wird, der ſeine Bedeutung und ſeinen eigenen Werth gar nicht in's Auge faßte.

Nach dem Maßſtabe des Mannes gemeſſen iſt das Weib ſchwach, nach ſeinem eigenen Maßſtabe bemeſſen iſt es groß und ſtark durch Zucht, Sitte und Schamgefühl und durch ſeine ganze Bedeutung für die Familie. Aber das konnte Platon als heidniſcher Denker natürlich nicht begreifen. Er fühlte wohl, daß das Weib in dem antiken Staatsleben eine unwürdige Stellung einnahm, und hat gewiß in der Abſicht, dieſelbe zu beſſern und demſelben die gebührende Achtung zu ſichern, den Vorſchlag gemacht, dasſelbe in Bezug auf den Staat ſo zu betrachten, als ob es vom Manne nicht verſchieden und nur ſchwächer wäre, als er. Ganz unverkennbar ſpricht ſich ſeine Abſicht in dem folgenden Satze aus: „Es gibt unter den für den Staat Beſchäftigten keine Beſchäftigung für das Weib als Weib, noch für den Mann als Mann, ſondern unter beiden Weſensgattungen ſind die Naturanlagen in gleicher Weiſe vertheilt, und das Weib nimmt ſeiner Natur nach an allen Beſchäftigungen Theil, und an allen der Mann, in allen iſt aber das Weib ſchwächer, als der Mann.“ V. 455. d. [1]).

---

1) *Οὐδὲν ἄρα ἐστὶν ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοιν,*

Gerade in dem Vorſchlag, welchen Platon hier macht, liegt aber der Grund, warum das Weib in dem antiken Staate nicht zur Geltung kam; man hatte es nicht in ſeiner eigenthümlichen Würde als Familienmutter und nicht in der ihm von Gott verliehenen keuſchen Hoheit erkannt, und ſo war es zuletzt neben dem Mann heruntergeſunken bis unter den Werth des Hausgeräthes. Indem alſo Platon das weibliche Geſchlecht zu emancipiren ſucht, macht er einen Vorſchlag, durch welchen es naturgemäß der Verächtlichkeit und Gemeinheit preisgegeben wird. Denn hören wir nur, wie er ſeinen Vorſchlag weiter durchführt.

Da nach ſeiner Anſicht die Frauen ihrer Natur nach, auch eine muthige Kraft haben, wie die Männer, ebenſo auch eine vernünftige und eine Fähigkeit, irgend ein Gewerb zu betreiben, ſo müſſen ſie auch theils für den Krieg geübt, theils für die Staatsverwaltung ausgebildet werden; ja, er machte ſogar den Vorſchlag, daß ſich die Weiber mit den Männern in der Muſik üben, und auch an der Gymnaſtik derſelben Theil nehmen ſollten, „ſtatt des Gewandes mit Tugend umhüllt.“ [1]) (V. 457. a.) Jeder begreift leicht, daß eine Emancipation des Weibes, wie Platon ſie hier vorſchlägt, nothwendig deſſen ganze Würde zerſtören mußte.

Zu noch größerer Verkennung der Würde des Weibes mußte jedoch der folgende Vorſchlag führen: „daß alle dieſe Frauen allen dieſen Männern gemeinſam ſeien, und keine mit keinem insbeſondere zuſammenlebe; daß ferner die Kinder ein Gemeingut ſeien, und weder der Vater ſein Erzeugtes, noch der Sohn ſeinen Vater kenne.“ (V. 457. c.) [2]) Und damit wir nicht im Zweifel ſeien über das Prinzip dieſer Auffaſſung des Weibes im Staate, fügt er weiter hinzu: „Ich denke wohl nicht, daß die Nützlichkeit werde in Zweifel gezogen werden, als ob es nicht ſehr gut ſei, daß die Frauen ein Gemeingut, ſowie auch die Kinder wo möglich ein Gemeingut ſeien, ſondern der größte Zweifel wird, denke ich, darüber ſich erheben, ob es auch ausführbar ſei oder nicht.“ (V. 457. c.)

καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός

1) *ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται.*

2) *Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τοίτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὖ κοινούς, καὶ μήτε γονέα ἔκγονον εἰδέναι τον αὐτοῦ μήτε παῖδα γονέα.*

Wir ſehen, es iſt die Tyrannei des Staatsbedürfniſſes, um deſſentwillen das Weib ſeiner eigenen Würde vollſtändig entkleidet und nach einem Maßſtabe bemeſſen wird, der ſeine Schwäche hervorhebt. Damit iſt auch die letzte Grundlage des ehelichen Lebens zerſtört. Denn wird das Weib nur als Glied des Staates betrachtet, und verliert es ſeine Stellung in der Familie ſo gänzlich, dann tritt nothwendig die Weibergemeinſchaft an die Stelle der Ehe. Darum irren jene, die glauben, Platon habe mit dieſem Vorſchlage ſich von ſeinen übrigen ſittlichen Anſchauungen entfernt, vielmehr geht derſelbe ganz conſequent aus ihnen hervor; er iſt eine Frucht des antiken Denkens, von dem Platon ſich nicht losſagen konnte. Denn wird der Menſch als bloßes Naturweſen betrachtet, und iſt der Staat blos auf den Elementen der menſchlichen Natur conſtruirt, dann muß er in ſeiner Vollendung eigentlich nur als eine durch beſſere Zucht veredelte geordnete Heerde von Menſchen erſcheinen. Darum iſt auch der Vergleich des Staates mit einer Schaafheerde bei Platon zur Liebhaberei geworden.

Wenn nun auch die Prinzipien, welche Platon in dieſer Beziehung über den Staat entwickelt, in keinem antiken Staate zu der von ihm dargelegten Durchbildung gekommen ſind, ſo liegt der Grund nur darin, daß die alten göttlichen Einrichtungen, wenn auch trümmerhaft, ſich im Staatsleben noch fortſchleppten und ſo das heidniſche Grundelement wenigſtens einigermaßen verdeckten. Bei Platon aber tritt dieſes heidniſche Element in dieſem Punkte unverhüllt und klar hervor.

Der Staat verdankt alſo ſeinen innern Zuſammenhalt der natürlichen Verwandtſchaft ſeiner einzelnen Glieder. Allerdings! denn iſt die Natur das alle Verhältniſſe beſtimmende Prinzip, dann muß ſich der ganze Staat auf dieſem Naturband der gegenſeitigen Verwandtſchaft aufbauen, welche ſich auf die Gemeinſchaft der Weiber und Kinder gründet.

Es haben darum die Geſetzgeber dafür zu ſorgen, daß vom Staate aus ſogar die gemeinſchaftliche Erzeugung der Kinder überwacht und geregelt werde. Es müſſen für die Erzeugung tüchtige Männer und Frauen ausgewählt und zuſammengebracht werden, damit ein möglichſt edles Geſchlecht entſtehe: „Du alſo wirſt als der Geſetzgeber, wie Du die Männer auswählſt, ihnen auch von Dir ausgewählte, den möglichſt gleichen Naturanlagen nach angemeſſene Frauen zutheilen; beide aber, da Wohnungen und Geſammtmahlzeiten ihnen gemeinſchaftlich ſind, und

Keiner etwas der Art für ſich insbeſondere hat, werden mit einander leben, und mit einander auf den Uebungsplätzen vereinigt, vom angeborenen Naturdrang zur (fleiſchlichen) Vermiſchung, wie ich denke, getrieben werden. [1]) (V. 458. b.)

Platon hielt es darum für durchaus nothwendig, daß der Staat auch um dieſes Zweckes der Menſchenzucht willen vorzügliche Herrſcher habe, und glaubt ſelbſt die Lüge und Täuſchung für etwas Entſchuldbares annehmen zu dürfen, wenn ſich die Herrſcher derſelben bedienen, um dadurch die für den Staat nützlichſten Verbindungen zu Stande zu bringen. (ibid.)

So zieht denn der Staat auch die letzten Grundlagen der perſönlichen Freiheit mit in ſeinen Organismus hinein, und dem Einzelnen bleibt für ſich Nichts mehr übrig. Wenn irgend etwas es uns zu beweiſen vermag, daß Platon den Begriff der perſönlichen Freiheit nicht kannte, weil er dem antiken Leben überhaupt faſt gänzlich entſchwunden war, ſo iſt es gewiß die bis auf's Aeußerſte gezogene Conſequenz ſeiner obigen Naturanſchauung. Alles regeln die Geſetze und zwar nach rein phyſiſchen Geſichtspunkten; nirgends eine Lichtſpur der Freiheit. Hören wir zum Beweiſe nur noch den folgenden Vorſchlag: „Unſerer Uebereinkunft nach müſſen die Beſten am häufigſten den Beſten ſich vermählen und umgekehrt die Schlechteſten den Schlechteſten, und die Nachkömmlinge der Einen muß man auferziehen, die der Anderen nicht, ſoll die Heerde ganz vorzüglich ſein; und daß das Alles bewirkt werde, muß für Alle, die Herrſchenden ſelbſt ausgenommen, ein Geheimniß bleiben, wenn die Heerde der Wächter ſo viel wie möglich ohne Zwieſpalt bleiben ſoll." (V. 459. d.) [2]).

Er verlangt dann, daß beſondere Feſtlichkeiten zur Beförderung ſolcher Erzeugungen veranſtaltet werden ſollten, wobei durch das Loos

---

1) *Σὺ μὲν τοίνυν ὁ νομοθέτης αὐτοῖς, ὡς περ τοὺς ἄνδρας ἐξέλεξας, οὕτω καὶ τὰς γυναῖκας ἐκλέξας παραδώσεις καθ' ὅσον οἷόν τε ὁμοφυεῖς· οἱ δέ, ἅτε οἰκίας τε καὶ ξυσσίτια κοινῇ ἔχοντες, ἰδίᾳ δὲ οὐδενὸς οὐδὲν τοιοῦτο κεκτημένου, ὁμοῦ δὲ ὄντες, ἐμοῦ δὲ ἀναμεμιγμένων καὶ ἐν γυμνασίοις καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ τροφῇ ὑπ' ἀνάγκης, οἶμαι, τῆς ἐμφύτου ἕξονται πρὸς τὴν ἀλλήλων μίξιν.*

2) *Δεῖ μέν, ἐκ τῶν ὡμολογημένων τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίγνεσθαι ὡς πλειστάκις, τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις τοὐναντίον, καὶ τῶν μὲν τὰ ἔκγονα τρέφειν, τῶν δὲ μή, εἰ μέλλει τὸ ποίμνιον ὅτι ἀκρότατον εἶναι καὶ ταῦτα πάντα γιγνόμενα λανθάνειν πλὴν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας. εἰ αὖ ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων ἰὸν μάλιστα ἀστασίαστος ἔσται.*

zu entſcheiden ſei, zwiſchen welchen gegenſeitige Verbindungen ſtatt zu finden hätten, und er hielt es für erlaubt, dieſe Verlooſungen mit berechneter Schlauheit ſo einzurichten, daß Schlechte nur zu Schlechten kämen. Die ſo erzielten Kinder müßten dann ausgeſchieden, die guten und brauchbaren wirklich für den Staat auferzogen, die ſchlechten und untauglichen aber an entlegenen Stellen ausgeſetzt werden. (V. 460. c. d.)

Natürlich gehören die für den Staat brauchbaren Kinder ihm auch ſofort an und werden öffentlich und gemeinſchaftlich auferzogen. Die Weiber müſſen fortgebären vom 20.—40. die Männer erzeugen von ihrer Reife bis zum 55. Jahre. Vater und Mutter erkennen nicht mehr ihre Kinder, wie die Kinder nicht mehr die Eltern. Der ganze Staat iſt unter ſich in Verwandtſchaft. Alle Kinder betrachten die noch Erzeugenden und Gebärenden als ihre Eltern, und diejenigen, die über dieſes Alter hinaus ſind als ihre Großeltern, die Gleichalterigen als Brüder und Schweſtern, wobei es ſich jedoch durch das Loos treffen kann, daß Brüder mit ihren eigenen Schweſtern ſich geſchlechtlich vermiſchen.

Auf dieſe Weiſe glaubte Platon den Gehorſam gegen die Staatsgeſetze zu begründen, ohne die Pflicht gegen ein göttliches Geſetz zu Hülfe zu nehmen, weil die ganze Jugend in allen Erwachſenen ihre Eltern, und dieſe in allen Staatsangehörigen ſolche ſähen, welche mit ihnen durch die Bande der Natur und des Blutes verknüpft ſeien. — Dieſer Staat, alſo durch Blutsverwandtſchaft zuſammengehalten, kann nun nach Platon's Meinung gar nicht oder doch nur ſchwer in Zwieſpalt gerathen, denn Jeder erblickt in dem Andern ſeinen Familienangehörigen; der allgemeine Egoismus hält ſie zuſammen: „Vor allen anderen Staaten wird es alſo vorzüglich in dieſem, wenn es einem Einzelnen gut oder ſchlecht ergeht, einſtimmig nach der vorhin angeführten Aeußerung heißen: dem, was mir angehört ergeht es gut, oder dem, was mir angehört ergeht es ſchlecht.“ (V. 463. d. [1]) [2])

Das Naturprinzip der verwandtſchaftlichen Zuſammengehörigkeit

---

1) *Πασῶν ἄρα πόλεων μάλιστα ἐν αὐτῇ ξυμφωνήσουσιν ἑνός τινος ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττοντος, ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν τὸ ῥῆμα· τὸ ὅτι τὸ ἐμὸν εὖ πράττει ἢ ὅτι τὸ ἐμὸν κακῶς.*

2) Dieſer theilweiſe richtige Gedanke wird von dem heiligen Paulus aus der höchſten Quelle der Wahrheit erkannt und ſo zu ſeiner Erfüllung gebracht, wenn derſelbe im Hinblick auf die kirchliche Gemeinſchaft der Gläubigen ſchreibt: Si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra, sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. 1. Corinth. 12, 26.

ſoll die Grundlage der Einheit bilden, auf welcher die Idee der Gerechtigkeit zur Ordnung des ganzen Staatsweſens ſich aufbaut. [1]) Es iſt dieſes das eigentlich heidniſche Nationalitätsprinzip, die Zuſammengehörigkeit eines Volkes von Geburt und Natur aus, wie wir das auch verwirklicht ſehen in den einzelnen Stämmen der Hellenen, ja aller Völker des Heidenthums, die ſich ſtets ihrer Stammväter erinnern, an welche ſie ſich durch die gemeinſchaftlichen Bande ihrer Volksthümlichkeit geknüpft ſehen.

Und betrachten wir es von einem höhern Standpunkte aus, ſo iſt dieſes Naturband der Verwandtſchaft wirklich das einzige, welches einen Staat, der ganz und gar nach Naturprinzipien conſtruirt iſt, zuſammenhalten kann. Tritt uns ja in höherer, in übernatürlicher Weiſe in der Kirche etwas ganz Aehnliches entgegen. Alle Glieder derſelben ſollen wie Brüder ſein, durch die Geburt aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte, alle ſollen Glieder des geiſtigen Leibes Chriſti, ihres gemeinſchaftlichen Hauptes ſein. Und die Aehnlichkeit zwiſchen jener natürlichen Verwandtſchaft im Staate Platon's und der übernatürlichen in der chriſtlichen Kirche, tritt vorzüglich darin hervor, daß Platon nicht ſowohl irgend einen beſondern, als vielmehr den idealen menſchheitlichen, den Weltſtaat im Sinne trägt, und daß er mit ſeinem Verwandtſchaftsprinzipe eine Zuſammengehörigkeit der Menſchheit bezweckt.

Wenn er die zu den Staatszwecken untauglichen Kinder dem Untergange preisgegeben haben will, ſo iſt das nur wieder ein neuer Beweis, wie ſein Staat in allen Gliedern vollkommen ſein und der Idee entſprechen ſoll, und wie er, da ihm ein poſitives Beſſerungsprinzip fehlte, auf dem Wege der Ausſcheidung vorwärts ging und Alles abwies, was ſeiner Natur nach dem Staatsleben nicht entſprach. Es liegt darin alſo eine doppelte Wahrheit: 1) daß der Staat nichts Verdorbenes in ſich faſſen darf, 2) daß Platon fühlte, das von Natur Verdorbene könne nicht mehr geheilt werden.

Ein bemerkenswerther Gegenſatz mit dem chriſtlichen Gottesſtaate der Kirche liegt ferner darin, daß Platon auch an die Stelle der chriſt-

---

1) Gegen dieſe durch Platon auf das Prinzip der allſeitigen Verwandtſchaft gegründete Einheit des Staates, und beſonders gegen die Gemeinſchaft der Weiber und Kinder ſpricht ſich Ariſtoteles ſehr tadelnd aus, weil ſie das Intereſſe und die Befriedigung der Bedürfniſſe des Einzelnen zu ſehr verletze. Pol II. p. 1261. b. 18.

lichen Nächstenliebe, sein Verwandtschaftsprinzip setzt. Und wie die Natur immer nach Selbstliebe strebt, so ist auch diese Liebe im platonischen Staate eigentlich nur eine über den ganzen Staatsorganismus verbreitete Selbstliebe. Denn indem Platon den Vergleich aufstellt, (V. 464. a.) daß der auf Verwandtschaft begründete Staat einem Körper mit vielen Gliedern ähnlich sei, welche in der Freude und dem Schmerze des Ganzen immer nur ihren eigenen Schmerz und ihre eigene Freude fühlen, hat er dieses Prinzip zum vollkommenen Ausdrucke gebracht. Wohl ist auch die christliche Kirche durch Gegenseitigkeit zusammengehalten, aber in ihr ist das Zusammenhaltende nicht die jedem einzelnen Gliede individuelle natürliche Verwandtschaft mit dem Ganzen, sondern es ist die vom Ganzen ausgehende übernatürliche Kraft, die alle umfaßt.

Diese platonische Staatsidee hat auch hier wieder insofern eine Berechtigung, als sie auf den Egoismus gegründet ist, welcher in der Natur selbst liegt. Und so liegt in Platon's Staat, der aus der natürlichen Zusammengehörigkeit und aus den verwandtschaftlichen Grundbeziehungen der Menschheit zusammengeordnet wird, etwas Großes und Wahres.

Es ist die der Menschheit eingepflanzte Idee der Einheit des ganzen Geschlechts. Platon hatte die feste Ueberzeugung, daß eine Regeneration der Staaten nur durch ein Prinzip möglich sei, welches alle Menschen mit gleichem Interesse und nach gleichen Grundsätzen verbinden könne. Er fühlte, daß sich ein gemeinsames Band um die ganze Menschheit schlingen müsse und daß alle Staatsordnung nichts helfe, wenn sie nicht auf dieses Band gegründet sei. Unser Philosoph irrte nur darin, daß er glaubte, die Natur sei im Stande, diese Vereinigung durch die Bande der Verwandtschaft auch herzustellen, weil er in ihr eine solche Einheit prädisponirt sah. Allerdings hätte ihm dieses ein Beweis sein können, daß die Menschheit von Natur zusammengehöre und nur durch eine unselige Schuld auseinander gerissen worden sei; nur durfte er in dieser Naturverwandtschaft nicht das Mittel erblicken, diesen Riß wieder zu heilen.

Doch Platon hat auch hier wieder Tieferes geahnt, als er in dem antiken Leben verwirklicht fand. Er ahnte, daß die Menschheit auf der Grundlage ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit auch wirklich zu einem Ganzen vereinigt werden könne. Und da er die Kirche nicht kennen konnte, so

ſuchte er die geahnte Einheit in der vollkommenen Entwickelung des Naturbandes der Verwandtſchaft.

Und mit dieſem Gedanken hat er ſeinen Begriff vom Staate nun vollſtändig ergänzt: derſelbe iſt der vollkommen ausgewachſene, geordnete, geſunde Menſch, der in allen Gliedern daſſelbe Fleiſch und Blut hat, den in ſeiner ganzen Ausdehnung daſſelbe Herz belebt, derſelbe Verſtand regiert, derſelbe Muth vertheidigt, dieſelbe Hand ernährt, in dem ſich Keiner fremd, ſondern Jeder verwandt iſt, und Alles ſo zuſammen gehört, daß der Staat mit dem Individuum, das Individuum mit dem Staate zuſammenfällt. In der Abſicht dieſen Gedanken durchzuführen hat er die Frage *von der Stellung des Weibes* und *von den ehelichen Verhältniſſen* in ſeine Unterſuchungen hereingezogen. Er wollte damit eben ſeine Anſchauung begründen und durchführen, warum der Einzelne naturgemäß nur *durch, in* und *für den Staat lebe*, und warum alle menſchlichen Verhältniſſe demſelben untergeordnet ſein müſſen. Er hat damit ein tiefes Bedürfniß der Menſchheit ausgeſprochen.

Aber er fühlt wohl ſelbſt, daß ſein Staat hoch über allen Staaten des Alterthums ſtehe und daß er demſelben eine Aufgabe geſtellt habe, die keine concrete Staatsform ſo vollkommen zu löſen im Stande ſei, und daß derſelbe mehr als ein Muſterbild aufgefaßt werden müßte, nach deſſen Vorbild ſowohl einzelne Menſchen, als einzelne Staaten ſich zur Idee der Gerechtigkeit heranbilden könnten. „Alſo ein Muſterbild aufzuſtellen forſchten wir dem Weſen der Gerechtigkeit und dem vollkommen gerechten Manne nach, wenn Einer das erreichen ſollte und deſſen fähig iſt, ſowie dagegen der Ungerechtigkeit und dem möglichſt Ungerechten, indem wir auf ſie unſere Blicke richten, wie ſie uns hinſichtlich der Glückſeligkeit und ihres Gegentheils erſchienen.“ V. 472c. [1])

Er will darum auch nicht nachzuweiſen verſuchen, daß „Alles in der That durchaus ſo geſchehe, wie es bisher dargeſtellt wurde, da es in der Natur der Sache liege, daß die Ausführung der Wahrheit ferner

---

1) *Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον, ἤ γένοιτο καὶ οἷος ἂν εἴη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὖ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε πέρι καὶ τοὐναντίου. . . . .*

bleibe als das Wort, und will ſich begnügen, wenn ein dieſem Muſterbilde möglichſt nahe kommender Staat begründet werden möge." V. 473c. —

Daß ein möglichſt vollkommner Staat gegründet werde, hält er nur für möglich, wenn die Herrſcher im Staate Philoſophen ſind, ſo daß im Staate die Weisheit, wie es ihr gebührt, an der Spitze ſteht. „Wenn nicht entweder die Weisheitliebenden (Philoſophen) in den Staaten als Könige herrſchen, oder die jetzt ſo genannten Könige und Gewalthaber in ächter und ausreichender Weiſe der Weisheit nachſtreben, und Beides, die Gewalt im Staate und das Streben nach Weisheit, in Eines zuſammenfallen, die vielen guten Köpfe aber, die jetzt blos den Weg nach dem Einen von Beiden einſchlagen, nothwendig ausgeſchloſſen werden, dann, lieber Glaukon, gibt es keine Befreiung vom Uebel für die Staaten, ja, mein' ich, nicht einmal für das menſchliche Geſchlecht, noch dürfte ſich dieſe in unſerer Rede von uns dargeſtellte Staatsverfaſſung je, ſoweit ſie ausführbar iſt, erzeugen und das Licht der Sonne erblicken." V. 473d.[1])

Damit beginnt nun eine neue Stufe in der Unterſuchung. Bisher wurde der Staat als ein zuſammengehöriges Ganze betrachtet, welches dadurch allein Beſtand gewinnt, daß es der Idee der Gerechtigkeit entſpricht, vermöge welcher Jeder an ſeiner Stelle demſelben vollkommen zugehört. Sodann wurde nachgewieſen, daß von Geburt aus jeder Einzelne ihm gewiſſermaßen angeboren und eingezeugt werden, und daß ſich die Angehörigkeit der Einzelnen an den Staat auf eine wohl organiſirte natürliche Verwandtſchaft aller Glieder desſelben gründen müſſe, wodurch der Staat und die Einzelnen in der That ein lebendiges Ganze ausmachen.

Nun iſt die weitere Aufgabe, zu zeigen, wie in der Wirklichkeit ein möglichſt vollkommenes Abbild dieſes Urbildes hergeſtellt werden könne. Platon hält dies, wie ſchon bemerkt, blos für möglich, wenn die vollendete Weisheit an der Spitze des Staates ſtehe. Die Unter-

---

1) *Ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δὲ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῇ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ.*

ſuchung muß alſo zeigen, auf welchem Wege dies erreicht werden könne. Er unterſucht darum jetzt die Natur des Wiſſens, welche wir ſchon oben in der Darſtellung ſeiner Dialektik ausführlicher beſprochen haben und welche wir deßhalb hier nur inſoweit in Betracht zu ziehen haben, als es der Zweck unſeres jetzigen Unterſuchungsganges erfordert.

Wie wir uns noch erinnern, beruht die wahre Erkenntniß und Weisheit nur in der Erfaſſung des Göttlichen und ewig Wahren und macht darum auch den, der ſie beſitzt, nothwendig zu einem Guten und des Göttlichen in hohem Grade Theilhaftigen. Der Staat muß darum vor Allem bemüht ſein, die für wahre Weisheit geeigneten Naturanlagen ſeiner Angehörigen kennen zu lernen und in gehöriger Weiſe auszubilden. Dieſes kann aber nur jener Staat, welcher ſelbſt ein Muſter der Gerechtigkeit iſt. confer. VI. 497 a. Nur dieſer iſt fähig, die rechten Männer zu erziehen, die durch Weisheit zu Herrſchern befähigt ſind, und die hinwiederum auch ihn ſeinem Urbilde immer näher zu führen vermögen. Platon verfällt hier in einen Cirkelſchluß, indem er den Staat durch Herrſcher heranbilden will, die doch erſt vorhanden ſein können, wenn er ſelbſt ſchon vollkommen entwickelt iſt.

Wenn der Einzelne mit Hülfe der Erziehung des Staates das vollkommene Abbild der Gerechtigkeit in ſich hergeſtellt hat, dann ſoll er dasſelbe erſt wieder im Staate durchführen.

Dieſer Idee der Gerechtigkeit macht ſich aber der Einzelne gleichförmig, wenn er durch die Dialektik der höchſten Idee des Guten vollſtändig theilhaft geworden, den niedern Menſchen abgeſtreift und das Urbild des vollkommenen Menſchen erreicht hat. Der Einzelne muß darum alle Stufen des Wiſſens durchlaufen, muß der Rechenkunſt, der Meßkunſt, der Aſtronomie mächtig ſein, und wenn er durch dieſe gebildet iſt und ſich mit dem dreißigſten Lebensjahre für das dialektiſche Denken befähigt gezeigt hat, muß er in dieſem unterrichtet werden. Hat er ſich dann fünf Jahre hindurch in dieſem ausgebildet, dann muß er Kriegsdienſte thun und Staatsämter bekleiden bis zu ſeinem fünfzigſten Jahre.[1]) „Jene aber, welche dieſes Alter erreicht haben, muß

1) *Γενομένων δὲ πεντηκοντούτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντῃ ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κατακοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἑκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίαν*

man, wenn ſie ſich bewährt und in jeglicher Hinſicht im Staatsleben und Wiſſen hervorgethan haben, dem Ziele zuführen und ſie nöthigen, ihren hellerleuchteten Geiſt emporzurichten auf das, was Allem Licht verleiht hinzublicken und, nachdem ſie das Anſichgute erſchauten, deſſen als Muſterbild ſich zu bedienen, um darnach den Staat, die Einzelnen und ſich ſelbſt zu ordnen. Sein übriges Leben muß abwechſelnd Jeglicher größtentheils dem Weisheitsſtreben widmen, doch, wenn Einen die Reihe trifft, auch den Mühſeligkeiten der Staatsgeſchäfte ſich unterziehen, indem er zum Herrſcher ſich hergibt, nicht als ob er da etwas Herrliches übe, ſondern nur ein des Staates wegen Nothgedrungenes; und nachdem ſie immer wieder Andere zu ſolchen Männern heranbildeten und an ihrer Statt als Staatswächter zurückließen, mögen ſie nach ihrem Wohnſitze, den Inſeln der Seligen, von dannen ziehen, der Staat aber ihnen, wenn auch der Pythia Seherſpruch dem beiſtimmt, als Halbgöttern oder wo nicht, als Götterlieblingen und Gottähnlichen, öffentlich Denkmäler und Opfer weihen." VII. 540a.

Mit ſolchen im Anblick der Idee des Guten und des Wahren durch die Dialektik gebildeten Männern glaubt Platon den wahren Staat herſtellen zu können. Denn wie wir aus ſeiner Darlegung der Dialektik als dem für den wahren Staatsmann geforderten Bildungsgange bereits geſehen haben, ſtrömt von der Erkenntniß der Idee des Guten ſo viel Gutes auf den Erkennenden aus, daß er ſelbſt ein Vermittler des Göttlichen und Guten an Andere werden kann. Er iſt gewiſſermaßen, wenn der Ausdruck erlaubt iſt, ein Prieſter dieſer Idee, deren Wirkſamkeit er an den ganzen Staat vermittelt. Er hat Sorge zu tragen, daß die Weisheit ſich auf allen möglichen Wegen, vor Allem aber durch die Dialektik in den Staat verbreite. Nur mit einem gerechten Staat kann er darum auch in Verbindung ſtehen.

Er wird auch den Staat nicht ſowohl nach geſchriebenen Geſetzen, als nach dem ihm ſelbſt innewohnenden, dem Weſen des Staates homogenen lebendigen Geſetze der Gerechtigkeit regieren, wie Platon ſchon

---

διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἔλθῃ, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἑκάστοτε τῆς πόλεως ἕνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας, καὶ οὕτως ἄλλους ἀεὶ παιδεύσαντας τοιούτους, ἀντικαταλιπόντας τῆς πόλεως φύλακας, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκεῖν· μνημεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν, ἐὰν καὶ Πυθία ξυναινῇ, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις.

oben bemerkte, und wie wir auch weiter unten noch ſehen werden. Sein Staat iſt alſo möglich, wenn ſich Männer finden, die ſich auf den Grundlagen der menſchlichen Natur mittels eines edlen Weisheitsſtrebens zu jener idealen Höhe aufgeſchwungen haben, von welcher dieſer Staat regiert und beherrſcht werden ſoll.

„Es muß alſo zugegeben werden, ſagt er, daß wir hinſichtlich des Staates und ſeiner Einrichtung nicht durchaus nur fromme Wünſche ausgeſprochen haben, ſondern zwar Schwieriges, aber doch irgendwie Ausführbares, und zwar in keiner andern als der angegebenen Weiſe, wenn die ächten Weisheitsfreunde, indem ſie, ob nun Einer oder Mehrere, zu Gewalthabern erkoren, die jetzt üblichen Ehrenbezeugungen als unfrei und werthlos verachten, und nur auf das Rechte und die dadurch erworbene Ehre einen Werth ſetzen, als das Wichtigſte und Nothwendigſte aber das Gerechte anſehen, dieſem ihre Dienſte weihen, es fördern und ihren Staat darnach geſtalten.“ VII. 540b.[1])

Mit dieſer freudigen Hoffnung ſchließt das VII. Buch der Republ. ab. Der ſtolze Bau der Staatsverfaſſung iſt damit beendet. Der ganzen menſchlichen Natur iſt in demſelben ihr Recht und ihre Bedeutung gewahrt. Die beſten Kräfte ſind ausgewählt als Herrſcher, die Muthigſten ausgeſucht und ausgebildet als Krieger, die für den Gewerbsſtand Geeigneten ſind dieſem zugewieſen. Selbſt die Weiber ſind nach ihrer Naturanlage in ſeinen Organismus eingeflochten. Die Untauglichen ſind ſchon als Kinder aus demſelben ausgeſchloſſen und dem Tode preisgegeben. Der ganze Staat hängt innerlich durch die Bande der Verwandtſchaft zuſammen; die Idee der Gerechtigkeit beherrſcht ihn und gibt ihm die Richtung nach oben zur Idee des Guten, aus der die Herrſcher für ſich und für das Ganze das Licht zur Erhaltung der idealen Ordnung ſchöpfen. Man ſollte glauben, der Staat böte jetzt keine weitere Veranlaſſung zu Sorgen, und Platon könnte mit den letzten Gedanken ſeine Forſchung über denſelben abſchließen.

Doch der tiefſinnige Denker fühlt es wohl, daß noch nicht alle

---

1) *Ξυγχωρεῖτε περὶ τῆς πόλεώς τε καὶ πολιτείας μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι, ἀλλὰ χαλεπὰ μὲν, δυνατὰ δὲ πῇ, καὶ οὐκ ἄλλῃ ἢ εἰρηται, ὅταν οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι δυνάσται, ἢ πλείους ἢ εἷς, ἐν πόλει γενόμενοι τῶν μὲν νῦν τιμῶν καταφρονήσωσιν, ἡγησάμενοι ἀνελευθέρους εἶναι καὶ οὐδενὸς ἀξίας, τὸ δὲ ὀρθὸν περὶ πλείστου ποιησάμενοι καὶ τὰς ἀπὸ τούτου τιμάς, μέγιστον δὲ καὶ ἀναγκαιότατον τὸ δίκαιον, καὶ τούτῳ δὲ ὑπηρετοῦντές τε καὶ αὔξοντες αὐτὸ διασκευωρήσωνται τὴν ἑαυτῶν πόλιν.*

Fragen über denſelben gelöſt ſind, er fühlt, daß ein Staat, der aus Naturelementen zuſammengeſetzt iſt, auch wieder der Auflöſung verfallen könne, wie ja alles Zuſammengeſetzte und Entſtandene ſchon deßwegen nicht vor der Auflöſung geſichert iſt, weil es zuſammengeſetzt iſt und eine Entſtehung hat. Er gibt uns darum in der folgenden Unterſuchung eine zwar tragiſche aber, um ihrer vollendeten Darſtellung und Auffaſſung willen dennoch glänzende Darſtellung von dem Auflöſungsprozeſſe, dem dieſer ſo geordnete Staat zu verfallen Gefahr in ſich trägt.

Er zählt die verſchiedenen Formen, in denen die von ihm geſchilderte ideale Monarchie bis zur vollſtändigſten Verkehrung in's Gegentheil umſchlagen könne, der Reihe nach auf, und nennt zuerſt die Ariſtokratie, wie ſie in Lacedämon herrſchte, ſodann die Oligarchie, dann die Demokratie und dann den purſten Gegenſatz der reinen Monarchie, die Tyrannei und begründet dieſe Reihenfolge aus den verſchiedenen Gattungen der menſchlichen Sinnesart. (VIII. 544—45.) Er zeigt zuerſt, wie aus der wahren mit der Ariſtokratie verbundenen Monarchie die Timokratie, d. h. die Würdenherrſchaft hervorgeht, indem die Herrſcher, von denen jede Veränderung der Verfaſſung ausgeht (VIII. 545d.), nachläſſig werden in der richtigen Auswahl der den verſchiedenen Ständen zuzuweiſenden Glieder des Staates und ſelbſt mehr auf ihre Ehre, als auf die tüchtige Verwaltung des Staates ſehen, wodurch ſie auch in den übrigen Ständen dasſelbe bewirken, ſo daß die Krieger anfangen, nach Gold und Sonderbeſitz zu ſtreben, während doch im Staate Allen Alles gemeinſchaftlich ſein ſoll. (VIII. 547b.)

So ſtrebt alſo Jeder darnach, für ſich hervorzuragen, und nicht darnach, den Staat zu Größe und Anſehen zu bringen. Dieſes timokratiſche Prinzip führt den Staat ſo von der Ariſtokratie zur Oligarchie über. Dieſe ſelbſt bildet ſich aber alſo aus: ſtatt daß im Staate die Weisheit der Herrſcher Alles lenkt, ſchwingt ſich das in den Kriegern repräſentirte muthige Prinzip an die Spitze desſelben.

Dieſe ſuchen den Staat mehr durch Liſt und Ränke als durch Weisheit zu verwalten und werden deßhalb mehr für den Krieg als für die Erhaltung des Friedens ſorgen, ihr eigenes Vermögen zuſammenhalten und fremdes üppig verſchleudern; werden nur mehr bemüht ſein, den Körper durch Leibesübungen zu kräftigen und wenig Werth auf die Muſenkünſte ſetzen. (VIII. 547c—548b.)

Dieſem ſich verſchlimmernden Zuſtand im Staate entſpricht ein ganz ähnlicher im einzelnen Menſchen. Der Einzelne, welcher dieſen timokratiſch-oligarchiſchen Charakter annimmt,[1]) „muß mehr Anmaßendes haben, muß zu den Muſenkünſten minder geſchickt dennoch ſie lieben, und obgleich hörluſtig doch der Rede keineswegs mächtig ſein. Ein ſolcher Mann möchte wohl rauh gegen manche Sclaven ſein, ohne ſie, wie der vollkommen Ausgebildete ganz gering zu achten; gegen die Freien aber mild; gegen die Herrſchenden ſehr unterwürfig, herrſch- und ehr-begierig, indem er nicht durch Beredſamkeit oder etwas dem Aehnliches zu Staatswürden zu gelangen ſucht, ſondern durch Thaten im Kriege und auf den Krieg bezüglich, ein Liebhaber der Leibesübungen und der Jagd." 548d u. 549a. Dieſes Streben und Haſchen nach Reichthum, beſonderem Beſitz und beſonderer Auszeichnung durch Muth und Ehrgeiz, das ſich alſo in ähnlicher Weiſe im einzelnen Menſchen vorfindet, führt im Staate zur Oligarchie, d. h. zu „der auf Abſchätzung gegründeten Verfaſſung, wo die Reichen herrſchen, der Arme aber keinen Antheil an der Regierung hat.[2]) VIII. 550c.

Natürlich! in dem Maße als im Staate der Reichthum und die Macht des Einzelnen hervortreten, wird auch bei der Wahl der Herrſcher nicht mehr Tugend und Weisheit, ſondern der Reichthum Einzelner den Ausſchlag geben. Denn „wenn in einem Staate der Reichthum und die Reichen in Achtung ſtehen, dann werden die Tugend und die Guten geringer geachtet.[3]) VIII. 551a. Mit dieſem oligarchiſchen Prinzip iſt ſchon ein Riß in das Staatsleben gemacht. Die Reichen herrſchen in demſelben und die Armen ſind, ohne am Staate Theil zu nehmen, von denſelben beherrſcht und derſelbe ſteht nicht mehr als geordnetes Ganze da, weder nach Innen, noch gegen Feinde von Außen, und läuft ſo in jeder Beziehung Gefahr.

---

1) *Αὐθαδέστερόν τε δεῖ αὐτὸν εἶναι καὶ ὑποαμουσότερον, φιλόμουσον δέ, καὶ φιλήκοον μέν, ῥητορικὸν δ' οὐδαμῶς. καὶ δούλοις μέν τισιν ἀγριος εἴη ὁ τοιοῦτος, οὐ καταφρονῶν δούλων ὥς περ ὁ ἱκανῶς πεπαιδευμένος, ἐλευθέροις δὲ ἥμερος, ἀρχόντων δὲ σφόδρα ὑπήκοος, φίλαρχος δὲ καὶ φιλότιμος, οὐκ ἀπὸ τοῦ λέγειν ἀξιῶν ἄρχειν οὐδ' ἀπὸ τοιούτου οὐδενός, ἀλλὰ ἀπὸ ἔργων τῶν τε πολεμικῶν καὶ τῶν περὶ τὰ πολεμικά, φιλογυμναστής τέ τις ὢν καὶ φιλόθηρος.*

2) *Τὴν ἀπὸ τιμημάτων πολιτείαν, ἐν ᾗ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσι, πένησι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς.*

3) *Τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμοτέρα ἀρετή τε καὶ οἱ ἀγαθοί.*

Wie im oligarchiſchen Staate, ſo tritt aber auch im einzelnen Menſchen, durch die timokratiſche Geſinnung vorbereitet, ein oligarchiſches Weſen auf, das darin beſteht, daß ein ſolcher Menſch die Begierlichkeit und Geldſucht auf den Herrſcherſitz erhebt und zum Großkönig in ſeinem Innern erkieſt," VIII. 553c.[1]) in dem früher die Vernunft geherrſcht hatte. Im Staate wie im Einzelnen tritt alſo das Prinzip der Gerechtigkeit zurück, das muthige Prinzip in beiden entzieht ſich der Vernunft, ſtrebt nach Ehre, verfällt dadurch in die Herrſchaft des Geldbeſitzes und der Geldſucht.

Weil aber das Geld in die Herrſchaft tritt, ſo wird natürlich die Geiſtesbildung vernachläſſigt und ſowohl in einem ſolchen Menſchen als in einem ſolchen Staate erzeugen ſich „aus Mangel an Bildung drohnenartige Begierden, die theils zur Bettelhaftigkeit theils zum Frevel treiben, welche aber durch anderweitige Sorfalt gewaltſam gezügelt werden." (VIII. 554b.)[2])

Und ſo ſteht es denn in einem ſolchen Staate wie in einem ſolchen Menſchen ſehr ſchlecht. Das zügelloſe Leben führt Verirrungen herbei, welchen ſelbſt ſolche verfallen, die von Natur aus nicht unedel ſind. Bei den mächtigern und herrſchenden Partheien wird ſich in Folge des Wuchers immer mehr Geld anhäufen, bis zuletzt bei den Reichen Ueppigkeit, bei den Armen dagegen Verkommenheit und Elend eintritt. In Folge davon werden ſich dann die arm Gewordenen allmählich an einander anſchließen und zu der Ueberzeugung kommen, daß die Reichen durch Schlechtigkeit reich geworden ſind und werden zu einander ſagen: „daß ihre Machthaber gar nichts werth ſeien". VIII. 556c.[3])

Sowie nun in dieſem Staate, der jetzt ſchwer krank iſt, ein Zwieſpalt entſteht, wird der ärmere Theil gegen den reichern die Waffen erheben und wenn er ſiegt, ſo entſteht die Demokratie. „Eine Demokratie aber entſteht, wenn die Armen, nachdem ſie obſiegten, die Einen von der andern Parthei tödten, die Andern verjagen, den Uebrigen aber den gleichen Antheil an den Bürgerrechten und Staatswürden —

---

1) *Τὸν τοιοῦτον τότε εἰς μὲν τὸν θρόνον ἐκεῖνον τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρημάτων ἐγκαθίζειν καὶ μέγαν βασιλέα ποιεῖν ἐν ἑαυτῷ.*

2) *Διὰ τὴν ἀπαιδευσίαν μὴ φῶμεν ἐγγίγνεσθαι, τὰς μὲν πτωχικάς, τὰς δὲ κακούργους κατεχομένας βίᾳ ὑπὸ τῆς ἄλλης ἐπιμελείας.*

3) *Ὅτι ἄνδρες ἡμέτεροι εἰσὶν οὐδέν.*

in den meiſten Fällen werden die Staatswürden hier durch das Loos vertheilt — einräumen." VIII. 557a. [1])

In dieſem demokratiſchen Staate löſen ſich dann alle Bande der Gerechtigkeit auf, Alle ſtehen einander gleich; Keiner hat mehr die ſeiner Natur entſprechende Stellung, bis auf den letzten Reſt iſt das Weſen der Gerechtigkeit zerſtört, die Willkür der Maſſe herrſcht über den Staat und die Macht der Begierlichkeit hat freies Spiel. Und wie der ganze Staat, ſo iſt auch der Einzelne von dieſem Prinzip der Demokratie durchdrungene Menſch, ein Spiel ſeiner Begierden. „Er verbringt ſeine Tage, indem er jeder in ihm erwachenden Begierde huldigt; bald gibt er ſich dem Trunke hin und dem Flötenſpiel, dann trinkt er wieder Waſſer und magert ſich ab; er treibt Leibesübungen, überläßt ſich bisweilen der Trägheit und kümmert ſich um nichts, dann thut er wieder als beſchäftige ihn das Streben nach Weisheit. Oft macht er den Staatsmann, ſpringt auf die Rednerbühne und ſpricht und handelt wie es der Zufall fügt; erregen aber einmal Kriegsluſtige ſeinen Wetteifer, dann nimmt er dieſe Richtung oder wenn es Gewinnbegierige ſind, die ihrige. In ſeiner Lebensweiſe waltet weder Ordnung noch Nöthigung; dieſes Leben nennt er ein angenehmes, dem freien Manne angemeſſenes und beglückendes, und ihm gibt er ſich hin." VII. 561c. —

So herrſcht alſo in Folge des demokratiſchen Prinzips im Staate wie im Einzelnen ſtatt der Ordnung Ungebundenheit, ſtatt der Einheit die Vielheit, ſtatt der Vernunft die Begierde. [2]) Aus dieſer Demokratie bildet ſich dann die Gewaltherrſchaft heraus und zwar auf folgende Weiſe: An die Spitze des jeder verführeriſchen Stimme zugänglichen Volkes ſchwingt ſich irgend ein ehrgeiziger Demagog, welcher den Begierden des Volkes ſchmeichelt, gegen die Reichen Krieg führt und ſo das Volk immer mehr an ſich zu ketten ſucht „und zuletzt vom Volke eine Anzahl Leibwächter verlangt, damit dasſelbe ſeinem Vertreter Sicherheit gewähre." VIII. 566b. [3])

---

1) *Δημοκρατία δὴ γίγνεται, ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἑτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνωνται.*

2) Auch Ariſtoteles erblickt das Gute in einer innern Harmonie und ſagt deßhalb, der Schlechte ſei in ſich uneins, weil er, nach vermeintem Gute ſtrebend, nur Uebel erreiche, ſo daß er endlich mit ſich ſelbſt in Aufruhr gerathe und das Leben fliehe um den Zwieſpalt zu enden. E. N. IX. 4. p. 1066. Pol. VII. 12. p. 1332.

3) *Αἰτεῖν τὸν δῆμον, φύλακάς τινας τοῦ σώματος, ἵνα σῶς αὐτοῖς ᾖ ὁ τοῦ δήμου βοηθός.*

Steht er dann an der Spitze des Volkes, ſo iſt er anfangs gegen dasſelbe freundlich, theilt Geld unter es aus und will durchaus nicht als Gewaltherrſcher erſcheinen, ja er ſpielt im Gegentheil gegen Alle den Gütigen und Milden. „Hat er aber mit dem einen ſeiner auswärtigen Widerſacher ſich verſöhnt, die anderen zu Boden geſchlagen, und bekam er vor ihnen Ruhe, dann regt er zuerſt einige Kriege an, damit das Volk eines Heerführers bedürfe.“ VIII. 566d. [1]) „Er wird dieſes auch deßwegen thun, damit das Volk durch Geldſteuer verarmt und mehr auf ſeinen täglichen Unterhalt bedacht, ihm ſo weniger nachzuſtellen ſuchen wird. Entſteht dann Haß gegen ihn, ſo wird er die Entſchloſſenſten und Freimüthigſten heimlich bei Seite ſchaffen.“ VIII. 567a. [2]) Als das gerade Gegenbild eines weiſen und gerechten Königs, muß er gründlich erfahren ſein, wie jeder Einzelne im Staate von Natur beſchaffen ſei, nicht um ihn ſeiner Naturanlage gemäß im Staate zu verwenden, ſondern um ſich gegen ihn möglichſt ſicher zu ſtellen. „Scharfen Blickes muß er erkennen, wer tapfer, wer hochherzig, wer verſtändig, wer reich iſt, und er hat das Glück, ſich genöthigt zu ſehen, dieſen Allen, er mag wollen oder nicht, Feind zu ſein und ihnen ſo lange nachzuſtellen, bis er den Staat reinigte.“ VIII. 567c. [3]) So iſt er ſelbſt nicht durch eine vernünftige und gerechte Ordnung an den Staat geknüpft, ſondern im Gegenſatz zu dem gerechten Herrſcher, kettet ihn ein ſclaviſcher Zwang an denſelben: „Er befindet ſich in den Banden einer ſeligen Nothwendigkeit, entweder mit einer nichtswürdigen Menge, ſelbſt von dieſer gehaßt, zu leben, oder auf das Leben zu verzichten.“ [4])

Das Volk an ſeiner Stelle findet ſich dieſem Gewaltherrſcher ge-

---

1) *Ὅταν δέ γε, οἶμαι, πρὸς τοὺς ἔξω ἐχθροὺς τοῖς μὲν καταλλαγῇ, τοὺς δὲ καὶ διαφθείρῃ, καὶ ἡσυχία ἐκείνων γένηται, πρῶτον μὲν πολέμους τινὰς ἀεὶ κινεῖ, ἵν' ἐν χρείᾳ ἡγεμόνος ὁ δῆμος ᾖ.*

2) *Οὐκοῦν καὶ ἵνα χρήματα εἰσφέροντες, πένητες γιγνόμενοι, πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ἀναγκάζωνται εἶναι καὶ ἧττον αὐτῷ ἐπιβουλεύωσιν; καὶ ἄν γέ τινας, οἶμαι, ὑποπτεύῃ ἐλεύθερα φρονήματα ἔχοντας μὴ ἐπιτρέψειν αὐτῷ ἄρχειν, ὅπως ἂν τούτους μετὰ προφάσεως ἀπολλύῃ.*

3) *Ὀξέως ἄρα δεῖ ὁρᾶν αὐτὸν τίς ἀνδρεῖος, τίς μεγαλόφρων, τίς φρόνιμος, τίς πλούσιος καὶ οὕτως εὐδαίμων ἐστὶν ὥστε τούτοις ἅπασιν ἐνάγκη αὐτῷ, εἴ τε βούλεται εἴτε μή, πολεμίῳ εἶναι καὶ ἐπιβουλεύειν ἕως ἂν καθήρῃ τὴν πόλιν.*

4) *Ἐν μακαρίᾳ ἄρα ἀνάγκῃ δέδεται, ἣ προστάττει αὐτῷ ἢ μετὰ φαύλων τῶν πολλῶν οἰκεῖν, καὶ ὑπὸ τούτων μισούμενον, ἢ μὴ ζῆν.*

genüber in die Nothwendigkeit versetzt, „mit seiner Habe sowohl ihn selbst als seine Zechgenossen, seine Freunde und Freundinnen zu erhalten. VIII. 568e. [1])

Aehnlich diesem Gewaltherrscher im Staat bildet sich auch in dem einzelnen Menschen, der die demokratische Seelenrichtung angenommen und alle Begierden in sich losgebunden hat, zuletzt ein tyrannischer Zustand dadurch daß eine einzige Begierde den ganzen Menschen für sich in Anspruch nimmt, ihn vollständig beherrscht und sich alle anderen Begierden desselben dienstbar macht. Diese Hauptbegierde ist die Wollust, welche Platon als den wahren Demagogen der Seele hinstellt, welche als „eine leicht beschwingte und mächtige Drohne an der Spitze aller zur Trägheit verlockenden und den Besitz vergeudenden Begierden steht." (IX. 572 d.) [2]) „Wenn nun die ihn umschwirrenden andern Begierden, überfüllt mit Räucherwerk, Salben, Kränzen und Weinen, sowie den andern bei solchen Gelegenheiten herrschenden ausgelassenen Lüsten, in solcher Drohne, die sie möglichst heranwachsen ließen und nährten, der Sehnsucht Stachel erzeugten: dann umgibt diese Seelenlenkerin des Wahnsinns der Tollheit Gefolge, und wenn er in sich noch einiger zum Bessern gelenkter und noch mit Scheu verbundener Ansichten und Begierden gewahr wird, dann tödtet er sie und stößt sie von sich aus, bis er von aller Besonnenheit sie (die Seele) rein machte und mit von Außen in sie aufgenommenem Wahnsinn erfüllte." (IX. 573a.)

Dieser schreckliche Zustand des gewaltherrscherischen Menschen gelangt aber zum Gipfel seines Verderbens, wenn er vermöge seiner Gemüthsanlage oder seiner Lebensweise, oder durch beides zu einem dem Trunke und der Liebe Ergebenen und zu einem Griesgrämigen geworden ist. (ibid. 573b.)

Nachdem Platon so das Lehrbild der wahren Gerechtigkeit sowohl im Einzelnen als im Staate von dem ersten Keim des Verderbens bis zur vollkommensten Verkehrung in die Ungerechtigkeit dargestellt hat, vergleicht er diesen Zustand der Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit mit der vorher in Betracht gezogenen Gerechtigkeit und

---

1) *Δῆλον ὅτι ἐκ τῶν πατρῴων θρέψεται αὐτός τε καὶ οἱ συμπόται τε καὶ ἑταῖροι καὶ ἑταῖραι.*

2) *Ἐρωτά τινα αὐτῷ μηχανωμένους ἐμποιῆσαι προστάτην τῶν ἀργῶν καὶ τὰ κτοιμα διανεμομένων ἐπιθυμιῶν, ὑποπτερον καὶ μέγαν κηφῆνα τινά.*

Tugend und findet, daß, während die Gerechtigkeit nur Glück im Gefolge hat, aus dieſer Ungerechtigkeit nur Unglück hervorgeht. Denn die Tyrannen ſelbſt „leben ihr ganzes Leben hindurch Keinem je befreundet, ſtets gegen den Einen gebieteriſch gegen den Andern ſclaviſch, von der Freiheit und wahren Freundſchaft aber bekommt der Gewaltherrſcher ſeiner Natur nach nie Etwas zu koſten." IX. 576a. [1]) Und wie der Tyrann ſelbſt, ſo iſt auch der tyranniſche Staat im höchſten Maße ſclaviſch, wie auch der einzelne Menſch, der einer Leidenſchaft als tyranniſcher Herrſcherin unterworfen iſt. ibid. 577c. „Demnach wird alſo auch, um von der geſammten Seele zu ſprechen, die der Gewaltherrſchaft unterworfene am wenigſten thun, was ſie wollen möchte; von einem Stachel fortwährend gewaltſam getrieben wird ſie von Unruhe und Reue erfüllt ſein." IX. 577c. [2])

Und wie der der Gewaltherrſchaft unterworfene Staat, da er von dem Tyrannen ausgebeutet wird, nothwendig ein armer ſein muß (577c.), ſo muß „nothwendig auch die gewaltherrſcheriſche Seele ſtets eine dürftige und eine zu ſättigende ſein" (578a.), weil die herrſchende Begierde ſie fortwährend erſchöpft und ihre Kräfte ausnützt.

Während der unter einem weiſen König ſtehende ariſtokratiſche Staat am meiſten Glück genießt, nimmt in jeder der folgenden Staatsformen das Glück ab, bis es in der demokratiſchen verſchwindet und im tyranniſchen vollſtändig in Unglück umſchlägt. So ſchließt denn Platon dieſe Unterſuchung mit dem großartigen Satze ab, daß „der Wackerſte und Gerechteſte für den Glücklichſten zu erklären ſei; das ſei aber der unter Königsherrſchaft Stehende und über ſich ſelbſt als König Gebietende; der Schlechteſte und Ungerechteſte dagegen für den Elendeſten; das ſei aber derjenige, welcher als der Gewaltherrſcherſchſte über ſich ſelbſt und den Staat die ärgſte Gewaltherrſchaft übe." IX. 580c. [3])

---

1) *Ἐν παντὶ ἄρα τῷ βίῳ ζῶσι φίλοι μὲν οὐδέποτε οὐδενί, ἀεὶ δέ του δεσπόζοντες ἢ δουλεύοντες ἄλλῳ. ἐλευθερίας δὲ καὶ φιλίας ἀληθοῦς τυραννικὴ φύσις ἀεὶ ἄγευστος.*

2) *Καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἐλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται.*

3) *Τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιότατον εὐδαιμονέστατον ἔκρινε, τοῦτον δ' εἶναι τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὑτοῦ, τὸν δὲ κάκιστόν τε καὶ ἀδικώτατον ἀθλιώτατον, τοῦτον δὲ αὖ τυγχάνειν ὄντα ὃς ἂν τυραννικώτατος ὢν ἐαυτοῦ τε ὅτι μάλιστα τυραννῇ καὶ τῆς πόλεως.*

Nun bleibt ihm noch eine Frage zu erörtern übrig, die wir, ehe wir einen Rückblick auf dieſe ganze Darſtellung der Ungerechtigkeit werfen wollen, noch näher in Betracht ziehen müſſen: warum nämlich die Vernunft und die Weisheit größeres Glück bieten, als die Begierde und die Luſt des ſinnlich Angenehmen. — Platon unternimmt die Löſung dieſer Frage einfach ſo, daß er auf die Eintheilung der Seele nach ihrem vernünftigen oder weisheitsliebenden, nach ihrem muthigen und nach ihrem begierlichen Weſen zurückkommt. (IX. 580d und 581a.) Der weisheitsliebende Menſch hält natürlich die Weisheit für das Höchſte, wie der muthige und ehrſüchtige hinwiederum die Ehre, und der begierliche die ſinnlichen Luſtgefühle. (IX. 581—582.)

Aber es iſt die Frage, welcher von den Dreien am meiſten Glück und Genuß habe. Er findet aber, dies ſei offenbar der Weisheitsliebende. Denn nur derjenige dürfe ein Urtheil ſprechen, der es durch Erfahrung (ἐμπειρίᾳ), Nachdenken (φρονήσει) und Vernunftgründe (λόγῳ) beweiſen könne. Dies ſei aber offenbar der Weisheitsliebende. (IX. 582a.) Während nämlich der begierliche Menſch nur über die niedere Luſt, der ehrſüchtige nur über Ehre Erfahrung habe, habe der Weisheitsliebende Erfahrung über dieſe Beiden und zugleich über die Weisheit; er könne alſo durch die Erfahrung am beſten darüber urtheilen, welcher Genuß von den drei der größte ſei, außerdem daß er durch die Wechſelrede allein zu einem Urtheil berechtigt ſei. (ibid.)[1])

Ueberdies ſättigen die niederen Lüſte auch blos den Körper, wogegen die Weisheit die Seele ſättigt.[2]) Was aber die Seele

---

1) In viel höherem Sinne ſagt der heilige Paulus, daß der pneumatiſche Menſch berechtigt ſei über Alles zu urtheilen, ohne von Jemandem beurtheilt zu werden: Spiritualis autem judicat omnia, et ipse a nemine judicatur. 1. Corinth. 2.

2) Ariſtoteles theilt die Seele ebenfalls in drei Theile, in ein Gefühlsvermögen (αἰσθητικόν), in ein Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν) und in ein vernünftiges Vermögen (νοῦς), und nimmt demgemäß drei verſchiedene Lebensweiſen des Menſchen an: a) die der Menge, welche dem unterſten Vermögen gemäß, der thieriſchen Luſt lebt, b) die politiſch-praktiſche, c) die der Philoſophen, welche ganz der Vernunft gemäß ſich mit der Theorie beſchäftigen und darin das höchſte Glück beſitzen. E. N. I. 5. 2. p. 1095. Pol. VII. 1. p. 1324. a. 29. Die Glückſeligkeit der reinen Denkthätigkeit iſt aber nach Ariſtoteles auch deßwegen höher als die beiden anderen, weil ſie das Weſen derſelben, insbeſondere das der Praxis, in ſich einſchließt. E. N. X. 8. 5. p. 1178. Met. XII. 6. p. 1072.

ſättigt, hat mehr Wirklichkeit als das, was blos den Körper ſättigt. Folglich gewährt die Weisheit, als Sättigung der Seele, auch ein viel höheres Glück und reicheren Genuß. Denn „wenn die Sättigung durch Gegenſtände, die der Natur angemeſſen ſind, etwas Angenehmes iſt, ſo erfüllt doch, mit wirklichen Gegenſtänden ſich zu ſättigen, wirklicher und wahrhafter mit wahrem Luſtgefühl; was aber das minder Wirkliche in ſich aufnimmt, das dürfte wohl auf eine minder wahre und dauernde Weiſe geſättigt und eines minder wahren und zuverläſſigen Luſtgefühls theilhaftig werden." (IX. 585—d.)[1])

So hat denn der Beſitz der Weisheit für den Menſchen das wahrſte Glück zur Folge, und „wenn die ganze Seele vom Streben nach Weisheit ſich leiten läßt, ſo iſt jedem Theile derſelben geſtattet, ſo im Uebrigen das ihm Zukommende zu thun und gerecht ſich zu zeigen, insbeſondere aber auch jedem der für ihn beſten und wahrhafteſten Luſtgefühle ſich zu erfreuen" (IX. 586 d.). Darum iſt auch die Zügelloſigkeit von jeher getadelt worden (590 a.) und wir ſehen auch, daß Ungerechtigkeit dem Menſchen nie nützt, ſondern ſeinen göttlichſten Seelentheil am Aergſten beſchädigt. Wenn darum auch der Ungerechte verborgen bleibt, es nützt ihm Nichts, denn er wird dadurch nur ſchlechter und das Gemeine in ihm wird, weil nicht geſtraft, noch mächtiger, und er gelangt nicht zu jener Gerechtigkeit, welche Beſonnenheit und Einſicht in ſich ſchließt, und Geſundheit, Schönheit und Stärke der Seele ausmacht und die ſo weit über dem Körperlichen ſteht, als die Seele überhaupt den Körper an Werth überragt (IX. 591 b.).

Der wahrhaft verſtändige Mann wird darum mehr auf das Wohlbefinden der Seele, als auf das des Körpers ſehen, und vor Allem darnach ſtreben, daß er des Einklangs in ſeiner Seele wegen auch Alles in ſeinem Körper harmoniſch zu geſtalten ſuche (ibid. 591 c.). Um Staatsgeſchäfte wird er ſich nicht kümmern, ſondern vielmehr darum, wie er ſich ſelbſt wohl ordne und in die rechte Seelenverfaſſung bringe. Nur bei jenem Staat, den Platon geſchildert hat, wird er ſich betheiligen, weil es der Staat der Gerechtigkeit und der ſittlichen Vollkommenheit iſt, dem jeder edle Menſch zugehört und dem Jeder zuzu-

---

1) *Εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ, τὸ δὲ τῶν ἧττον μεταλαμβάνον ἧττόν τε ἂν ὑληθῶς καὶ βεβαίως πληροῖτο καὶ ἀπιστοτέρας ἂν ἡδονῆς καὶ ἧττον ἀληθοῦς μεταλαμβάνοι*

gehören, als Menſch, von Natur aus, beſtimmt iſt. Der große Denker zweifelt auch durchaus nicht, daß es einen ſolchen Staat gebe. Er glaubt ganz ſicher, daß derſelbe in einer höhern göttlichen Lebensſphäre beſtehe. Wenn er ſich auch nicht auf Erden findet, „im Himmel vielleicht findet ſich ein Muſterbild desſelben für den, der es ſehen, und, indem er es ſieht, ſeine eigene Verfaſſung darnach geſtalten will. Ob er aber irgendwo beſteht oder beſtehen wird, das macht keinen Unterſchied; denn nur dieſes Staates Geſchäfte möchte der Weiſe wohl verwalten, ſonſt aber keine." (IX. 592. b.) [1])

Der entmuthigende Eindruck und das tragiſche Gefühl, welches uns ergreift, wenn wir den ſchönen Naturbau des Staates und das Weſen der Gerechtigkeit, ſowohl im großen Ganzen, als im einzelnen Menſchen zerfallen ſehen („weil ihm, wie allem Gewordenen, der Untergang bevorſteht," VIII. 54 a.) [2]), wird durch die Schlußbemerkung wieder etwas gemildert. Was er in die Naturform menſchlicher Verhältniſſe hineinzupflanzen ſuchte, kann, wenn es in dieſen auch nur eine unhaltbare Dauer hat, doch in ſeinem eigenen, wahren Weſen nicht zerſtört werden. Und jeder durch Weisheit geordnete und in den Zuſtand der Gerechtigkeit verſetzte Menſch ſteht auch für ſich allein mit jenem Idealſtaat in Verbindung und iſt König und Herrſcher nach den Begriffen und Zwecken jenes Staates, weil er über ſich ſelbſt herrſcht, und ſo das Weſen jenes Staates in ſich verwirklicht trägt.

Wenn wir aber nun, hier angelangt, einen Blick zurückwerfen auf den Verweſungs- und Auflöſungsprozeß des von Platon conſtruirten Staates, ſo bietet uns derſelbe einen tiefen Einblick in die ſittliche Anſchauung der antiken Welt. Denn wie Platon den Staat ganz auf die ſittliche Natur des Menſchen gründet, ſo geht derſelbe auch durch einen geſchichtlichen Naturprozeß ſeinem Verderben entgegen, ohne daß ſich von irgend einer Seite eine rettende Hand nahte. Der in ihn eingetretene Naturprozeß der Auflöſung drängt unerbittlich zu ſeinem Abſchluſſe. Das Verderben geht zu ſeiner äußerſten Conſequenz fort, und er ſinkt tief unter jene Stufe herab, von welcher er heraufgebildet wurde.

---

1) *Ἀλλ' ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτέ που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.*

2) *ἀλλ' ἐπεὶ γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν.*

Seine Entstehung begann damit, daß er den natürlichen Bedürfnissen des Körpers Genüge leistete, und sein Verderben schließt damit ab, daß er ganz unter das Joch der körperlichen und sinnlichen Gelüste gebeugt wird. Das Naturgewächs sinkt nach derselben Stufenfolge wieder herab, in der es aufgewachsen ist. Platon hatte für seine Theorie des Staatsverfalls die vielseitigsten Anhaltspunkte in der Erfahrung. Alle antiken Staaten haben diesen Prozeß durchgemacht, und die Dauer ihres Bestandes verlief fast bei allen in gleichem Zeitverlauf. Mit Bezug auf die antiken Staaten dürfte darum die in neuerer Zeit so häufig ausgesprochene Ansicht, daß die Staaten ihre Lebensfähigkeit blos auf eine gewisse Zeitdauer fortführen könnten, Recht behalten.

Nicht so verhält es sich aber mit den von dem Christenthume getragenen und mit dessen höheren Lebenskräften erfüllten Staaten. Denn wie das Christenthum sogar die alte Welt wieder zu erneuern und deren kränkelnde und stockende Lebenssäfte wieder gesund zu machen und in Umlauf zu setzen vermochte, und so wieder neue, lebenskräftige Staatskörper bildete, so trägt es auch die Kraft in sich, die von ihm gegründeten Staaten gegen die Auflösung zu schützen. Denn, um den von Platon gebrauchten Vergleich zwischen dem Staat und zwischen dem einzelnen Menschen hier beizubehalten, wenn das Christenthum das sittliche Verderben im einzelnen Menschen aufzuhalten und zu überwinden vermag, so vermag es dies natürlich auch bei Vielen und also auch für das ganze Staatsleben.

Denn ist der Staat nur der ausgewachsene Mensch, und wiederholt sich im Staate, was am einzelnen Menschen geschieht, so darf man gewiß auch sagen, daß wie das Christenthum den einzelnen Menschen von dem sittlichen Verderben rettet, es so auch den großen Menschen des Staates gegen dasselbe zu schützen im Stande ist. Denn auf das sittliche Leben führt ja Platon und zwar mit vollem Rechte das Gedeihen und das Verderben des Staates zurück. Ist aber das Leben der Staaten von ihrer sittlichen Kraft abhängig, so kann das die Sitten belebende und erhaltende Christenthum sie auch in ihrer Jugendfrische erhalten, oder dieselbe wieder in ihnen herstellen, wie es dies an den absterbenden Staaten des Alterthums gethan hat.

Daß aber Platon's Staat, obgleich auf sittlicher Grundlage aufgebaut, doch dem Verderben nicht widerstehen kann, kommt daher, daß Platon's Sittlichkeit ein bloßes Naturgesetz war. Hätte Platon mit der ganz richtigen Einsicht, daß das Leben des Staates in der sittlichen

Kraft desſelben liege, auch die übernatürliche, unzerſtörliche Lebenskraft des Chriſtenthums gekannt, gewiß, es wäre ihm nicht entgangen, daß in dieſem dem Staatsleben ein unerſchöpflicher, es immer neu verjüngender Lebensborn gegeben ſei.

Der Gedanke von einem Naturgeſetze des Staatsverfalls iſt darum ein weſentlich antiker und heidniſcher, der nur deßhalb in der neuern Zeit ſo häufig und mit ſo viel Emphaſe ausgeſprochen worden iſt, weil die neuere Staatstheorie Prinzipien angenommen hat, welche auch das antike Staatsleben ſchon beherrſchten. Ein ſolches Prinzip iſt aber das ſchon öfters angeführte der Staatsomnipotenz, der abſoluten Centraliſation. In dem Maße als dieſes Prinzip in das neuere Staatsleben eingedrungen iſt, und Alles nach Staatszwecken zu ordnen und zu beſtimmen ſuchte, wurde auch der belebende Einfluß des Chriſtenthums in das Staatsleben abgeſchnitten, und die Staaten fingen an demſelben Naturgeſetz der Auflöſung zu verfallen, welches die antiken Staaten zerſtört hat. Damit tauchte natürlich auch der Gedanke wieder auf, daß ſich die Staaten nach einem Naturgeſetz bildeten und auflöſten. Weil die chriſtlichen Staaten wieder heidniſche Grundſätze aufnahmen und mit denſelben experimentirten, ſo glaubte man, auch im Chriſtenthum gelte noch das alte Naturprinzip, weil man das in's Chriſtenthum übergetragene Heidenthum für eine Erſcheinung des chriſtlichen Staates ſelbſt anſah.

Es iſt das ein ähnlicher Irrthum, wie der von Ackermann und Baur, die meinten, im Platonismus läge etwas Chriſtliches, während umgekehrt in ihrer Auffaſſung des Chriſtenthums, etwas der platoniſchen Anſchauung Verwandtes lag.

Was ſich uns aber bei der Darſtellung Platon's über die Auflöſung und das Verderben des Staates ganz natürlich aufdrängt, iſt der Wunſch, es möchte die Idee der Gerechtigkeit, wenn ſie ſo in der Menſchheit hergeſtellt wäre, nicht wieder aufgelöſt werden. Denn wenn auch dem irdiſchen Staate das Weſen der Idee nicht vollſtändig eingepflanzt zu werden vermag, weil die Idee in der Wirklichkeit nie ſo vollkommen erſcheint, wie ſie ihrem Weſen nach iſt, ſo verlangt doch der conſequente Gedanke, daß, weil ſie für die Menſchheit da iſt, ſie auf dieſelbe wenigſtens eine ebenſo wirkſame Macht ausübe, wie die Sinnlichkeit und Ungerechtigkeit, ja daß ſie in dem Maße wirkſamer ſei, als ſie höher iſt. Platon ſelbſt ſagt es ja wiederholt, daß ſie für den Menſchen in jeder Beziehung das Beſte, Beglückendſte, und ſelbſt

das Genußreichste sei. Daß sie aber diesen Einfluß dennoch nicht ausübt und den sinkenden Staat nicht zu retten vermag, das beweist, daß der antiken Welt ein erhaltendes, erneuerndes, vom Verderben rettendes Prinzip gemangelt habe, welches Platon vergeblich im gerechten Staat zu finden suchte, da dieser sich ja selbst nicht halten kann und dem Verderben anheimfällt.

Tiefer und tragischer ist die schmerzvolle Wunde, die im heidnischen Leben und in der ganzen unerlösten Welt klaffte, nicht aufgedeckt worden, als es hier von Platon geschah. Wie ein gewaltiger Baumeister suchte er in Gedanken den ruinirten Bau der Menschheit wieder aufzurichten, aber er mußte sich selbst sagen, daß die gebrochenen Pfeiler keine Tragkraft mehr haben, und daß das Gebäude wieder unhaltbar zusammensinken müsse. Eine gewaltige, tiefergreifende Tragödie ist Platon's Staat und nur darum von einer freudigeren Stimmung gemildert, weil unser Philosoph das unaustilgbare Gefühl in sich trug, daß es für das, was ihm mangelte, irgendwo einen Ersatz gebe, daß das Meisterbild seines Staates irgendwo, „vielleicht im Himmel" bestehe oder vielleicht doch „einst bestehen werde." Es beseelte ihn ein höherer Hoffnungsblick, welcher ihn über dem traurigen Bilde der Gegenwart wie ein heiterer ruhiger Seher schweben läßt, welcher von der versinkenden irdischen Sonne zu jener aufblickt, die am Himmel der Zukunft heraufzusteigen beginnt und die ihm ahnungsvoll in die Seele leuchtet.

Dieses freudige Gefühl Platon's gründet sich auf den Gedanken von einer Sühnung und Versöhnung, welche die zerstörte Gerechtigkeit wieder herzustellen vermöge. Es ist dies eine alle seine Schriften durchziehende und auch an dem Schluß der obigen Darstellung wieder hervorbrechende Ueberzeugung seiner Seele, daß es eine Sühne gebe für Ungerechtigkeit und für Verbrechen, und daß die Sühne als eine gerechte den, der von ihr betroffen werde, auch wieder gerecht mache. Es würde uns dieser Gedanke nicht so sehr frappiren, wenn er nicht aus der Grundanschauung Platon's herausgewachsen wäre und wenn Platon damit blos die Aussöhnung der weltlichen Gerechtigkeit im Auge gehabt hätte. Aber da er Alles und insbesondere die Gerechtigkeit im idealsten Sinne aufzufassen strebt, so hat sein Gedanke diesen Sinn, daß es irgend eine Sühne gebe, die den Menschen nicht mit dieser oder jener Form der Gerechtigkeit, sondern mit der Gerechtigkeit an und für sich auszusöhnen im Stande sei. Hielt er ja doch auch das ganze irdische Leben, welches seiner Ansicht

nach ja nur aus dem Verfall des aufgelöſten himmliſchen Staates hervorgegangen iſt, für einen Zuſtand der Sühne, deren wir uns durch ein höheres und edleres Streben theilhaftig machen ſollten. Und ſo beſeelte ihn denn auch immer die Hoffnung, daß dieſe Sühne an der ganzen Menſchheit einmal vollzogen werden würde.

So oft er deßhalb von der durch Sühne bewirkten Herſtellung der Gerechtigkeit eines einzelnen Menſchen ſpricht, leuchtet immer der allgemeine Gedanke von der Reſtitution der ganzen menſchlichen Natur — der geſammten Menſchheit zu einem beſſeren Leben durch. Und das iſt es gerade, was ihm den freudigen Schluß ſeiner Darſtellung des Staates ermöglicht. Indem er das ganze Gebäude wieder zuſammenbrechen ſieht, das Schutz verleihen ſollte, blickt er hoffnungsvoll auf das Urbild der Gerechtigkeit, in deſſen Anblick jeder Einzelne ſich in die rechte Verfaſſung des ſittlichen Lebens ſetzen könne, wenn auch alles Irdiſche zuſammenbreche.

Und daß er eine, wenn auch noch nicht klare Hoffnung in ſich trug, jene himmliſche Gerechtigkeit werde einſtens zu den Menſchen herabkommen, ſpricht er ja ſelbſt aus, indem er ſagt: „wenn jene Gerechtigkeit ſein wird.“ Was in der menſchlichen Natur nicht ſo hergeſtellt werden konnte, daß es Dauer hatte, das, hoffte er, werde in einem andern Boden begründet, dennoch einſtens für die Menſchheit Wahrheit haben. Wir glauben nicht, daß das Alterthum aus dem Auge der menſchlichen Vernunft einen klareren Blick in die Zukunft gethan habe als dieſen. In höchſter Begeiſterung ſpricht hier die menſchliche Vernunft im Gefühle ihres Bedürfniſſes auch ihre ſchönſte Hoffnung aus, freilich auf eine indirekte, aber dennoch auf eine erhabene Weiſe.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die ſchlimmen Mächte, welche den Beſtand der Gerechtigkeit im Staate und im einzelnen Menſchen ſo ſehr gefährden und ſogar zerſtören, ſo zeigt ſich uns Platon auch darin wieder als der trefflichſte Beurtheiler der menſchlichen Seele und ihres Naturlebens. Mit ſcharfen Zügen zeichnet er die auflöſenden Elemente des Böſen, welche der menſchlichen Natur feindlich entgegenſtehen. Zunächſt iſt es der Stolz, die Ehrbegierde, welche ſich der Vernunftordnung entzieht, ihr das einzelne Individuum mit ſeinen Sonderintereſſen gegenüberſtellt, und den Weg des Verderbens beginnt, indem ſie im Staate, wie im Einzelnen das timokratiſche Prinzip zur Herrſchaft erhebt. Es iſt die Hoffart des Lebens.

Nach ihr kommt die Augenluſt, die Freude am Beſitz und

zwar am individuellen Sonderbesitz, welche die gelockerten Staatsbande dann wirklich durchbricht, die Einheit löst und statt derselben einige durch Reichthum Hervorragende zu Herrschern einsetzt und so die Oligarchie in dem Staate begründet, wie sie den einzelnen Menschen von dem Streben nach Gerechtigkeit abwendet und ihn unter die Herrschaft des Erwerbes und des Geldes bringt, welches dann verschiedene andere Begierden in ihm erzeugt, die ihn wie Oligarchen tyrannisiren.

Das Verderben erreicht aber die Spitze, wenn alle Bande der Sittlichkeit gelöst sind, und das demokratische Prinzip im Staate wie im Einzelnen durchgedrungen und zuletzt die ausgebildete Tyrannei eines verwöhnten Volksführers im Staate und das verwöhnte Fleisch im Einzelnen zur tyrannischen Gewalt gekommen ist, so daß dessen übrigen Begierden alle der Fleischeslust fröhnen müssen, wie im Staate Alle des einen Tyrannen Sklaven sind.

Hoffart des Lebens, Augenlust und Fleischeslust sind also die drei Stufen des Verderbens, auf welchen der Mensch und die Menschheit zur vollständigen Ungerechtigkeit herabsteigen. Es stehen diese drei Stufen des Verderbens, welche die Ungerechtigkeit erzeugen, in direktem Gegensatze zu den drei Tugendstufen, auf welchen die Gerechtigkeit thront. Der Gerechtigkeit selbst steht die Ungerechtigkeit, der edlen Weisheit der eitle Stolz, dem sittlichen Starkmuth der üppige Besitz und der selbstbeherrschenden Besonnenheit die Fleischeslust gegenüber. So hat nun Platon neben die vier Cardinaltugenden die vier Cardinallaster gestellt, welche die menschliche Natur eben so zerstören und unglücklich machen, wie jene sie retten, erhalten und zum Glück führen.

Auch darin erkennen wir wieder deutlich den durchgebildeten Naturalismus in Platon's Anschauung. Er legte alle Bedeutung der menschlichen Tugend in die Cardinaltugenden selbst hinein und faßte deßhalb auch die Gerechtigkeit nicht mehr als eine besondere Tugend, sondern als die Tugend überhaupt auf, wie er auch die Ungerechtigkeit für den vollendeten Zustand der Lasterhaftigkeit nahm. Diese Auffassung war aber ganz consequent. Da Platon kein höheres Tugendvermögen kannte, als das in der Natur liegende, und keine anderen Tugendformen wußte, als die aus der Natur herausgebildeten, so mußte er auch eine dieser vier Naturformen der Tugend zum Abschluß der anderen machen, während im Christenthume die vier Cardinaltugenden erst in den drei theologischen, als in einer übernatürlichen Entwickelung des sittlichen Menschen ihr Ziel erreichen.

Weil ihm auf der andern Seite aber auch nicht aufgegangen war, daß das Weſen des Böſen im Widerſpruch des Menſchen gegen Gott liege, und weil er die Sünde nicht als eine freiwillige Uebertretung des göttlichen Geſetzes und nicht als eine Beleidigung Gottes erkannt hatte, ſo mußte er natürlicher Weiſe Alles Verderben einzig in der Verwirrung der ſittlichen Naturordnung des Menſchen, in der Ungerechtigkeit ſuchen.

Mit dieſer großartigen Betrachtung über das der ſinnlichen Luſt ſich zugeſellende Verderben, und über das aus der Tugend fließende Glück, hat Platon in univerſaler Weiſe den Beweis geliefert, daß das Gute ſeiner Natur nach etwas weſentlich Anderes ſei, als das ſinnlich Angenehme, und daß es das größte Glück des Menſchen bewirke. Der zwiſchen ihm und den Sophiſten herrſchende Streit, ob das Gute und das Angenehme dasſelbe ſeien, hat ſich nun ganz einfach gelöſt. Das Gute iſt nicht das ſinnlich Angenehme, es erzeugt aber ein Glück, welches alle ſinnlichen Genüſſe überragt, während die Sucht nach dem ſinnlich Angenehmen in Unglück und Verderben endigt.

Auf dieſes Reſultat ſeiner Unterſuchung geht Platon im X. Buche ſeiner Republik noch einmal näher ein. Nachdem er nämlich dort, wie beiläufig auf eine Betrachtung über die Poeſie gekommen iſt und dargelegt hat, daß von den ſinnlich angenehmen Eindrücken gewiſſer poetiſcher Werke, ſtatt Wahrheit und Tugend und ſtatt der Ideen oft ſehr falſche Nachbilder derſelben in der Seele erzeugt werden, warnt er auf's Nachdrücklichſte vor ſolcher Poeſie, und nimmt ſelbſt kein Bedenken, den Homer zu tadeln, dem Grundſatze treu (X. 595b.), „daß man den Menſchen nicht höher halten müſſe, als die Wahrheit." „Denn, ſagte er, entſcheidend iſt der Kampf, mein theurer Glaukon, entſcheidender, als er zu ſein ſcheint; es gilt, ein guter oder ein ſchlechter Menſch zu werden, ſo daß es nicht angemeſſen iſt, weder auf Ehrenbezeugungen, noch auf Schätze oder Herrſchergewalt oder auf dichteriſche Erzeugniſſe ſtolz, der Gerechtigkeit und der anderen Tugenden zu vergeſſen." (X. 608 b.) [1])

Platon wußte wohl, daß die ſtrenge Sittenlehre, die er in ſeinem Staate ausgeſprochen hatte, vielen Widerſpruch finden würde, und daß

---

1) *Μέγας ὁ ἀγών, ὦ φίλε Γλαύκων, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ πονηρὸν γενέσθαι, ὥστε οὔτε τιμῇ ἐπαρθέντα οὔτε χρήμασιν οὔτε ἀρχῇ οὐδεμιᾷ οὐδέ γε ποιητικῇ ἄξιον ἀμελῆσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς.*

man ſelbſt aus den glänzendſten griechiſchen Dichtern, die bei Allen in ſo hohem Anſehen ſtanden, Ausſprüche gegen ihn anführen würde. Deßhalb forderte er ſo dringend auf, daß man ſich durch Nichts, woher es auch kommen möge, in dem, was ſich als wahr herausgeſtellt habe, beirren laſſen ſolle, beſonders da es von ſo entſcheidender Wichtigkeit ſei, nicht blos wegen des bisher Beſprochenen, ſondern noch um eines andern Grundes willen. „Denn, ſagt er, den größten Lohn und die der Tugend beſtimmten Preiſe haben wir bisher noch nicht beſprochen.“ (X. 608 b.) [1])

Die Beſprechung dieſer Frage leitet er aber ſo ein: „Glaubſt du, das rege Streben eines unſterblichen Weſens müſſe einer ſo kurzen und nicht der geſammten Zeit gelten? und haſt du nicht erkannt, daß unſere Seele unſterblich iſt, und niemals untergeht?“ (ibid.) [2])

Den letzten Satz begründet er in jenem ſchönen Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, den wir ſchon oben ausführlich kennen gelernt haben und den wir deßhalb nur des Zuſammenhanges wegen hier kurz wiederholen wollen.

Auf Grund der bisher geführten Unterſuchung ſpricht er nämlich den Satz aus, daß jedes Weſen nur durch ein ihm eigenthümliches Uebel vernichtet werden könne. Das der Seele eigenthümliche Uebel ſei aber Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit. Dieſe vermöge nun zwar Unordnung in die Seele zu bringen, könne ſie jedoch nicht zerſtören. Da aber das der Seele eigenthümliche Uebel ſie nicht zerſtöre, ſo ſei ſie folglich unſterblich. —

Damit zeigt ſich nun das Schlechte und das Gute in ſeiner vollen Bedeutung, und der Ernſt, mit dem Platon die Frage über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ſelbſt den angeſehenſten Dichtern gegenüber behandelt hat, wird nun erklärlich. — Denn da die Seele unſterblich iſt, wird ihr das Schlechte wie das Gute unaufhörlich anhaften bleiben zum Glück des Guten und zum Unglück des Schlechten.

Aus dieſer ganzen Darſtellung ergiebt ſich nun das unläugbare Reſultat, daß die Menſcheit durch den Sündenfall nicht alles Gute

---

1) *Καὶ μὴν τά γε μέγιστα ἐπίχειρα ἀρετῆς καὶ προκείμενα ἆθλα οὐ διεληλύθαμεν.*

2) *Οἴει ἀθανάτῳ πράγματι ὑπὲρ τοσούτου δεῖν χρόνου ἐσπουδακέναι, ἀλλ᾽ οὐχ ὑπὲρ τοῦ παντὸς; . . . Οὐκ ᾔσθησαι, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;*

vollständig eingebüßt habe. Platon wenigstens hatte kein solches Bewußtsein von dem sittlichen Zustande des Menschen im Heidenthum, den er doch aus reicher Erfahrung kannte. Denn daß noch eine Kraft zum Guten im Heidenthum vorhanden war, geht schon daraus hervor, daß es, wie wir ja an Platon sehen, so klar zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden weiß, und es für seine Aufgabe hielt, durch ein gerechtes Leben wieder seiner höhern Bestimmung würdig zu werden.

Allerdings hatte Platon nicht den rechten Begriff der Freiheit und seine Gerechtigkeit war also nicht die christliche, aber dennoch hatte er das Bewußtsein einer sittlichen Kraft, also eines guten Vermögens im Menschen.

Es dürfte nun die Frage entstehen, ob diese natürliche Sittlichkeit und Gerechtigkeit, von der Platon spricht, im Stande gewesen sei, eine größere Anzahl von Menschen wirklich in den Zustand zu versetzen, den Platon geschildert hat. Wir glauben dieses bis auf einen gewissen Grad bejahen zu können. Platon hätte ja gar nicht zu diesem Gedanken über Sittlichkeit kommen können, wenn er nicht in Sokrates und wohl auch in sich selbst und in manchen anderen edleren Heiden diese natürliche Sittlichkeit in gewissem Grade verwirklicht gesehen hätte. Auch im Staatsleben war ihre Verwirklichung einigermaßen möglich, wie denn auch im Lacedämonischen Staate manche Züge seines Bildes der Staatsgerechtigkeit verwirklicht waren. Doch hielt er selbst die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Staate für viel schwerer als im Einzelnen; er sagt ja, daß wenigstens der Einzelne sich nach dem Urbilde richten solle, wenn dasselbe auch in keinem irdischen Staate hergestellt werden möchte. [1])

Jedenfalls war aber diese Naturgerechtigkeit, im Einzelnen wie im Staate, nach seinem eigenen Geständnisse sehr gebrechlich und sehr leicht zerstörbar; sie war ja nur ein Gewächs auf dem Boden der Natur, hatte sonach nicht den göttlichen Grund der Unvergänglichkeit. —

Die christliche Heiligkeit und Gerechtigkeit hat ihre stete lebendige

---

1) Aristoteles sagt, da selbst die Natur nicht immer dasjenige zu Stande bringe, was in ihrer Absicht liege, so sei es noch viel leichter möglich, daß menschliche Werke das Schöne verfehlen. Insofern nun der Staat das Erzeugniß der höchsten praktischen Kunst (ἀρχιτεκτονική) sei, erkläre es sich leicht, daß nur wenige staatliche Organismen ihren wahren Zweck erreichen. De part. an. p. 639. b. E. N. I. 1. 3. p. 1094. Pol. VII. 13. p. 1331. Vgl. Dr. H. A. Fechner, Ueber den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. S. 59.

Verwirklichung in der Kirche, auch abgeſehen von den Einzelnen, ſie kann darum an ſich nie aufgelöſt werden, ſie iſt ewig wie Gott, während die von Platon conſtruirte hinfällig iſt wie die Menſchheit, auf welche er ſie gründet.

Doch es iſt Zeit, daß wir Platon's Idee der Gerechtigkeit nun weiter betrachten bis zu jenem univerſalen Abſchluß in den Belohnungen und Beſtrafungen, welche die Gerechten und Ungerechten im Jenſeits erwarten. Er ſelbſt ſagt: bisher habe er die Gerechtigkeit nur als etwas für die Seele Gutes, und die Ungerechtigkeit nur als etwas für die Seele Schlechtes betrachtet, weßhalb man die eine um ihrer ſelbſt willen ſuchen und die andere um ihrer ſelbſt willen fliehen müſſe, (X. 612. a.) aber nun will er auch außerdem noch „des großen und herrlichen Lohnes gedenken, den die Gerechtigkeit der Seele bei Göttern und bei Menſchen erwirkt, ſo lange der Menſch lebt, als nach ſeinem Tod.“ (ibid. b.) Denn die Götter kann keiner täuſchen, und der Ungerechte iſt auch ihnen verhaßt, weil, wie er im Protagoras ſagt, die Götter niemals ungerecht ſind. Aus dieſem Grunde haben die Götter auch an dem Gerechten ihr Wohlgefallen und werden ihm deßhalb gewiß auch Alles in beſter Weiſe zu Theil werden laſſen.

„Von dem gerechten Mann müſſen wir demnach annehmen, daß wenn er in Dürftigkeit, in Krankheiten oder in ſonſt Etwas verfällt, was für ein Uebel gehalten wird, das ihm im Leben und nach dem Tode zu irgend einem Heile gedeihen werde. Denn gewiß wird derjenige nimmer von den Göttern vernachläſſigt, welcher gerecht und durch Ausübung der Tugend Gott, ſoweit ein Menſch das vermag, möglichſt ähnlich zu werden ſich beſtrebt.“ (X. 613 a.) [1])

Ganz anders urtheilt er dagegen von den Ungerechten, welche er mit Wettläufern vergleicht, die gleich anfangs große Reſultate zu erzielen ſcheinen, aber doch am Ende das Ziel nicht erreichen: „Anfangs nehmen ſie einen Anlauf, zuletzt aber werden ſie zum Gelächter, indem ſie die Ohren bis auf die Schultern hängen laſſen und unbekränzt ihren Lauf beſchließen; die wahrhaft tüchtigen Läufer dagegen erreichen das Ziel,

---

1) *Οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται ἐάν τε ἐν νόσοις ἢ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτὲ ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.*

empfangen den Siegespreis und werden bekränzt. Geht es mit den Gerechten nicht meistentheils ebenso? Gelangen sie nicht beim Ausgang jedes Unternehmens, jedes Verkehrs und ihres Lebens zu Ansehen und tragen die Siegespreise bei den Menschen davon?" (X. 613 b. [1]) Wir möchten fast glauben, der heilige Paulus habe diese Stelle des Platon gekannt, als er aufforderte, als tüchtige Wettläufer in der Rennbahn zu laufen, um den ewigen Preis zu erringen, denn auch Platon stellt hier nicht blos irdische Siegespreise zum Lohne des Gerechten in Aussicht, sondern höhere und unsterbliche, so daß alles, was bisher von der Belohnung der Guten und von der Bestrafung der Bösen gesagt wurde, verschwindet vor dem, was Beide nach dem Tode erwartet.

Und nun beginnt er die Darstellung des jenseitigen Lebens und der Resultate, welche die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit in demselben erwarten. Damit erhält dann sein Weltstaat den reifen Abschluß, und seine universale Bedeutung tritt auf's Klarste hervor. Indem nämlich sein Gerechtigkeits-Begriff die ganze Menschheit für das diesseitige und jenseitige Leben umfaßt, erweist sich derselbe als ein allgemein menschliches und nicht blos als ein griechisches Sittlichkeits-Gesetz, als ein solches, welches sogar „für die ganze Zeit nach dem Tode des Körpers noch giltig ist."

So wenden wir denn jetzt unsern Blick von der irdischen Erscheinung der Gerechtigkeit auf die jenseitige hinüber und fassen Platon's Anschauung vom Leben der Seele nach dem Tode des Körpers in's Auge, wie er dieselbe im Phädon, Phädros, Gorgias und am Schlusse der Republik so herrlich entwickelt.

§. 19. Leben und Schicksale der Seele nach dem Tode des Körpers: Eschatologie.

Im Allgemeinen läßt sich Platon's Anschauung über das jenseitige Leben der Seele unter folgende Gesichtspunkte zusammenfassen: Die Seele stirbt nicht mit dem Körper, sondern der Tod trennt sie nur von demselben. Nach dieser Trennung erscheint sie in dem sittlichen Zustande, in welchen sie sich selbst hineingelebt hat, entweder gut und gerecht

1) *τὸ μὲν πρῶτον ὀξέως ἀποπηδῶσι, τελευτῶντες δὲ καταγέλαστοι γίγνονται, τὰ ὦτα ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντες καὶ ἀστεφάνωτοι ἀποτρέχοντες. οἱ δὲ τῇ ἀληθείᾳ δρομικοὶ εἰς τέλος ἐλθόντες τότε ἆθλα λαμβάνουσι καὶ στεφανοῦνται. οὐχ οὕτω καὶ περὶ τῶν δικαίων τὸ πολὺ ξυμβαίνει; πρὸς τέλος ἑκάστης πράξεως καὶ ὁμιλίας καὶ οὗ βίου εὐδοκιμοῦσί τε καὶ τὰ ἆθλα παρὰ τῶν ἀνθρώπων φέρονται;*

und dann wohl geordnet und schön, oder schlecht und ungerecht und dann mißgestaltet und entstellt. Alle Seelen kommen dann vor ihre Richter, von welchen nach ihrem verschiedenen sittlichen Zustande auch verschiedene Urtheile über sie gefällt werden. Diejenigen, welche vollkommen gut sind, kehren in den Sitz der Seligen zurück; jene, welche nicht vollkommen gut, aber auch nicht durchaus schlecht sind, müssen Reinigungsstufen durchwandern, um ihre Frevel abzubüßen. Hierauf kehren sie wieder in den Körper zurück, um sich durch ein besseres Leben, als das frühere war, des Wohnsitzes bei den Göttern würdig zu machen. Jene aber, welche in Folge eines ganz sittenlosen Lebens durchaus unheilbar und schlecht geworden sind, müssen für ihre Frevel, ohne sie je sühnen zu können, in unaufhörlicher Strafe büßen.

Dies ist im Allgemeinen Platon's eschatalogische Anschauung. Wenn dieselbe nicht von demselben Naturstandpunkte ausginge, auf welchem das ganze System Platon's ruht, so würden wir in ihr leicht die größte Aehnlichkeit mit der christlichen Eschatologie herausfinden. Wenn wir aber genauer zusehen, wird uns sofort klar, daß sowohl die Seligkeit der Guten, als die Reinigung der Unvollkommenen, als die ewige Bestrafung der Schlechten, sich nur als eine Consequenz des natürlichen Seelenlebens ergibt und daß dabei der göttliche Rathschluß der Liebe, der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit nicht in Betracht kommt.

Besonders klar wird dies von dem auf die Schlechten bezogenen Ausdrucke „unheilbar." Die Natur derselben ist nicht mehr geeignet, dem göttlichen Leben einverleibt zu werden. So drückt also die Schlechten die Verdorbenheit ihrer eigenen Natur und nicht das Urtheil der Gerechtigkeit Gottes in die Strafe hinab, wie auch die Guten sich vermöge ihrer eigenen Vortrefflichkeit in das göttliche Leben erheben und die noch mit irdischen Gelüsten Erfüllten naturgemäß an der Erde haften bleiben müssen, bis sie entweder durch fortgesetzten besseren Wandel zu den Göttern erhoben, oder durch schlechteren in den Tartarus hinabgezogen werden.

So ist denn auch diese eschatalogische Anschauung Platon's durchaus in einem kosmisch-psychologischen Prozesse begründet und entspricht vollkommen seinen oben entwickelten Anschauungen. Wie wir bei der Weltbildung in dem Demiurgen und in den ihm untergeordneten Göttern nur volksthümliche Benennungen zur anschaulichen Repräsentation des nach einem Naturprozesse in die Materie hineinwirkenden

göttlichen Weſens erkannten, ſo ſehen wir auch hier die richtende Macht des Göttlichen nur als ein göttliches Naturprinzip aufgefaßt, welches das Gute nothwendig anzieht, das Böſe nothwendig abſtößt und das Unentſchiedene nothwendig zur Entſcheidung drängt.

Um aber die oben blos im Allgemeinen berührten Punkte der platoniſchen Eschatologie des Näheren aus den einzelnen Dialogen zu erörtern, wollen wir zunächſt ſehen, wie er die Bedeutung des Todes auffaßt.

Im Phädon nennt er den Tod „eine Trennung der Seele vom Körper" und ſagt, „daß das Todtſein darin beſtehe, daß der Körper von der Seele getrennt, für ſich allein, und die Seele vom Körper getrennt, auch für ſich allein ſei." Phädon (64. c.) [1]) Denſelben Gedanken wiederholt er im Phädon (67. c.), wo er ebenfalls den Tod als „eine Entfeſſelung und Trennung der Seele vom Körper" bezeichnet. [2]) Auch im Gorgias (524. b.) ſagt er, „der Tod iſt, ſcheint es mir, nichts als die Trennung zweier Dinge von einander, des Leibes und der Seele." Ueberhaupt iſt ſeine ganze Lehre von der Unſterblichkeit der Seele nur eine Auseinanderſetzung ſeiner Anſchauung, daß das Leben der Seele und das des Körpers auf verſchiedener Grundlage beruhe, daß ihre Verbindung nur eine vorübergehende und daß der Tod die Löſung derſelben ſei.

Den Zuſtand der Seele nach der Trennung vom Körper ſchildert er aber im Gorgias folgendermaßen: Wie man an dem todten Körper noch die Spuren der früheren Lebensweiſe wahrnehme und ſehe, ob der Menſch den Körper üppig gepflegt oder ſich mühſamer Arbeit unterzogen habe, ſo ſei es auch hinſichtlich der von dem Körper geſchiedenen Seele: „Alles iſt an der Seele, nachdem ſie des Leibes entkleidet ward, ſichtbar, ihre natürliche Beſchaffenheit und die Eindrücke, die von jeder Beſchäftigung des Menſchen im Leben herrühren." [3])

---

1) *Ἠγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι; Ἆρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ' αὑτὴν εἶναι;*

2) *Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;*

3) Gorgias 524 c *Ἔνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ ἐπειδὰν γυμνωθῇ τοῦ σώματος, τά τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα, ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἑκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος.*

Wenn nun die Seelen aus den verſchiedenen Welttheilen zu ihren Richtern kommen, ſo werden ſie von denſelben ohne Rückſicht auf ihren ehemaligen Stand gemuſtert. Dieſe ſehen nun oft ſelbſt an der Seele eines Königs „nichts Geſundes, ſondern ſie zergeißelt und durch Meineide und Ungerechtigkeit mit Narben bedeckt, welche ihr Thun ihnen in die Seele grub, und Alles ſchief durch Lüge und Frevelmuth und nichts Gerades, weil ſie ohne Wahrheit heranwuchs." [1])

Die Seelen nun, welche ſo durch frevelhaftes Thun mißgeſtaltet ſind, werden von dem Richter in Haft geſchickt, entweder um ſelbſt beſſer zu werden, oder um doch Anderen ein Beiſpiel zu geben, damit dann dieſe aus Furcht beſſer werden." [2]) Jene, welche durch die ihnen vom Richter auferlegten Strafen beſſer werden, ſind ſolche, die heilbare Fehler begangen haben und die nur durch „Schmerzen und Leiden im Hades" von ihrer Ungerechtigkeit befreit werden können. [3]) Diejenigen aber, welche das „größte Unrecht verübt" und ganz „unheilbar" geworden ſeien, könnten aus ihren Leiden im Hades keinen Nutzen ſchöpfen und ſeien nur „als Beiſpiele hingeſtellt und als ein Schauſpiel zur Warnung für die fort und fort dorthin (in den Hades) kommenden Ungerechten." [4]) Dieſelbe Anſchauung ſpricht er im Phädon 80d. bis 81e. aus.

An letzterer Stelle bemerkt er noch beſonders, daß eine Seele, welche ſich dem Körperlichen hingebe, auch nach dem Tode noch vom Körperhaften durchdrungen bleibe, welches in ihr der Verkehr mit dem Körper und das Haften an ihm erzeuge." Das müſſen wir aber für

---

1) Gorg. 524d. 525a. *κατεῖδεν οὐδὲν ὑγιὲς ὂν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεστὴν ὑπὸ ἐπιορκιῶν καὶ ἀδικίας, ἃ ἑκάστῳ ἡ πρᾶξις αὐτοῦ ἐξωμόρξατο εἰς τὴν ψυχήν, καὶ πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι.*

2) ibid 525b. *ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὁρῶντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχῃ, φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται.*

3) ibid. *εἰσὶ δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοί τε καὶ δίκην διδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων οὗτοι οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν· ὅμως δὲ δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφέλεια καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἅιδου.*

4) ibid. *οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται, καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐτέτι ὀνίνανται οὐδέν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες, ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὁρῶντες διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρτημένους ἐκεῖ ἐν Ἅιδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, τοῖς ἀεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νουθετήματα.*

etwas Niederdrückendes und Beläſtigendes, Irdiſches und Sichtbares halten, womit behaftet eine ſolche Seele beſchwert und wiederum durch die Furcht vor dem Unſichtbaren und dem Hades, wie man ihn nennt, zu dem ſichtbaren Aufenthalte hingezogen wird, indem ſie in der Nähe der Denkſteine und Gräber ſich umhertreibt, in deren Nähe man ja doch ſchattenähnliche Erſcheinungen von Seelen erblickte, welche Schattenbilder derartige Seelen erzeugen, die nicht in lauterer Reinheit, ſondern am Sichtbaren Theil habend (weßhalb ſie auch geſehen werden), vom Körper ſchieden.“ [1]) Dieſe müſſen nun ſo lange umherſchweifen, bis ſie wieder in ſolche Körper zurückkehrten, welche ihrem Streben entſprechend ſeien, entweder im Körper von genußſüchtigen oder von raubgierigen Thieren u. ſ. w.

Der Zuſtand, den ſich eine Seele im Körperleben angeeignet hat, klebt ihr alſo auch nach dem Tode noch an, hält ſie unter dem Drucke des Körperlichen, und läßt ſie nicht zum göttlichen Leben aufſteigen. Dieſer Mittelzuſtand der Seele iſt es, auf welchen ſich die Seelenwanderung gründet. Die vom Körperleben nicht vollſtändig befreiten, in demſelben aber auch nicht ganz verdorbenen Seelen müſſen im Kreiſe des Körperlichen unter den verſchiedenartigſten Geſtalten ſo lange weilen, bis ſie ſich entweder gänzlich für das Gute, oder durchaus für das Böſe entſchieden haben. Und da ſich keine Seele ſchon in der erſten Verkörperung ſo vollkommen für das Gute entſcheidet, daß ſie gleich zu den Göttern gelangen kann, ſo müſſen ſich alle Seelen langen Wanderungen unterziehen, bis ſie ihr Ziel erreicht haben. Die in der heidniſchen Welt ſo allgemein verbreitete Anſchauung von der Seelenwanderung wurzelte wohl auch in dem drückenden Gefühle der unerlöſten Menſchheit, daß alle Seelen auf lange Zeit von ihrer Seligkeit ausgeſchloſſen ſeien und auf dieſelbe zu warten hätten. Wie lange und in welcher Form dieſes Warten aufgefaßt wurde, das blieb der Phantaſie und Reflexion der einzelnen Völker und Denker

---

1) Phädon 81 c. *ὃ αὐτῇ ἡ ὁμιλία τε καὶ ξυνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ ξυνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε ξύμφυτον. Ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο οἰεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν· ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον, φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἅιδου ὥς περ λέγεται, περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκοτοειδῆ φάσματα, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἴδωλα, αἱ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ἀλλὰ τοῦ ὁρατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὁρῶνται.*

überlaſſen. Platon glaubte, daß der Menſch durch einen pſychologiſchen Naturprozeß ſich die Seligkeit ſelbſt verſchaffen könne.

Er nimmt darum an, daß das Böſe und Körperhafte durch einen phyſiſchen Prozeß wieder aus der Seele ausgelebt und ausgeſchieden werden müſſe, und hält keinen Weg zur Seligkeit für kürzer, als den der Weisheit, welchen die Seele wandelt, wenn ſie ſich im dialektiſchen Denken von dem Körperlichen abwendet und ſich mit dem beſchäftigt, was an und für ſich und was göttlich iſt, weil ſie ſich damit naturgemäß in das Göttliche hineinlebt. Er ſagt daher:[1] „Zu dem Geſchlechte der Götter aber zu gelangen, das dürfte keinem andern als dem wißbegierig der Weisheit Nachſtrebenden und durch ſie geläutert aus dem Leben Scheidenden geſtattet ſein." (Phädon 82 c.) Und an einer andern Stelle des Phädon ſagt er, daß der Philoſoph, indem er ſich mit der Weisheit beſchäftige und ſo die Seele vom Körperlichen loslöſe, ſich dadurch am Beſten auf den Tod vorbereite.[2]

Dem Weisheitsſtreben gegenüber, welches die Seele vom Körperlichen löſt, iſt dagegen jede ſinnliche Regung „Luſt oder Betrübniß eine Art von Pflock, welcher die Seele an den Körper anpflöckt und anheftet und ihr etwas Körperhaftes mittheilt, indem dieſelbe das für wahr hält, was etwa auch dem Körper dafür gilt." (Ibidem 83 d.)[3] Hieraus erklärt es ſich denn ganz natürlich, warum Platon im Gorgias die Seele nach dem Tode ganz in demſelben Zuſtande erſcheinen läßt, in welchen ſie durch ihre Schuld oder durch ihr Verdienſt, während des Körperlebens gekommen iſt. Es iſt ein phyſiſches, ein kosmiſches Geſetz, wodurch das ſinnliche Leben die Seele ſchlecht macht und in's Körperliche herabzieht, während das vernünftige, philoſophiſche Leben ſie veredelt und zum Göttlichen erhebt. War ja doch auch das Sinnliche und der Zug des Körperhaften ſchon von Anfang an der Grund des Verderbens für die Seele.

Sie ſteht darum von Natur aus zwiſchen Seligkeit und Verderben

---

1) *Εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ πανυτελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οἱ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ.*

2) Phaedon 67 d. *Τῷ ὄντι ἄρα οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστ' αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν.*

3) *Ὅτι ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὡς περ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἃ περ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῇ.*

in der Mitte; welchem Naturzuge ſie ſich überläßt, dem beſſeren oder dem ſchlechteren, — es iſt für ſie entſcheidend für eine unaufhörliche Dauer. „Das aber iſt wohl zu bedenken, daß die Seele, wenn ſie unſterblich iſt, nicht blos wegen der gegenwärtigen Zeit, die wir das Leben nennen, Fürſorge erheiſcht, ſondern wegen der geſammten, und daß nun die Gefahr, wenn Jemand ſie vernachläſſigen wollte, gewiß als eine bedeutende erſcheinen dürfte. Denn wäre der Tod eine Ausſcheidung von Allem, dann wäre es für die Schlechten etwas Geſundenes, indem ſie ſterben, nicht blos vom Körper, ſondern zugleich auch mit der Seele, von ihrer eigenen Schlechtigkeit befreit zu werden. Nun aber, da ſie offenbar als unſterblich erſcheint, dürfte ihr kein anderes Entrinnen vor dem Böſen noch eine Rettung bleiben, als möglichſt gut und vernünftig zu werden. Denn nichts Anderes nimmt die Seele mit ſich nach dem Hades, als ihre Ausbildung und Pflege, die ja auch dem Geſtorbenen gleich beim Beginne ſeiner Wanderung dorthin den größten Nutzen und Schaden bringen ſoll.“ [1])

Was uns aber das Merkwürdigſte an der eſchatologiſchen Anſchauung Platon's zu ſein bedünkt, iſt ſeine Annahme, daß die zur Büßung heilbarer Frevel im Hades Befindlichen, wenn ſie von Jenen, gegen die ſie gefrevelt, auf ihr Flehen hin Nachſicht empfingen, dadurch von ihrer Strafe befreit werden. Er entwickelt dieſe Anſchauung im Phädon 113 und 114. Nachdem er nämlich dargelegt hat, welche verſchiedenen Strafen den mit unheilbaren und den mit heilbaren Frevelu belaſteten Seelen zu Theil werden, ſagt er von Letzteren, daß, wenn ſie ein Jahr im Tartarus geweſen ſeien, ſie dann „zum acheruſiſchen See gelangten und dort diejenigen, gegen welche ſie gefrevelt, herbeiriefen und ſie überredeten, daß ſie ausſteigen dürften. Vermöchten ſie dies, dann ſeien ſie ihrer Strafe quitt.“ Vermöchten ſie es aber

---

1) Phaedon 107 c. *Ἀλλὰ τόδε γε δίκαιον διανοηθῆναι, ὅτι εἴ περ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστιν, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσει. εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγή, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμα ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς· νῦν δὲ ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὖσα, οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἡ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ λέγεται μέγιστα ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας.*

nicht, „dann würden ſie wieder in den Tartarus geſtürzt und kämen nicht frei, bis ſie diejenigen, an denen ſie gefrevelt, überredet hätten.“ [1])

Das Bedeutſame dieſer Anſchauung liegt aber darin, daß jenen Frevlern nicht durch Fürbitte die göttliche Barmherzigkeit zugewendet wird, ſondern daß es ihrer eigenen Ueberredungskraft überlaſſen bleibt, ſich aus ihrer Bedrängniß und Strafe herauszubringen. Es iſt dies wieder ganz der antike Naturſtandpunkt, welcher keine göttliche Gnade kennt, und es darum der Naturkraft des Menſchen überläßt, ſich ſelbſt zu helfen.

Damit übereinſtimmend iſt auch, was wir oben ſchon über die mehrfachen Verkörperungen bemerkten, welchen ſich eine Seele zu unterziehen habe, bis ſie ihr Ziel im göttlichen Leben erreiche. Was nach chriſtlicher Lehre der freie Wille mit Hilfe göttlicher Gnade durch vollkommene Entſcheidung für das Gute faſt momentan bewirken kann, dazu bedarf die Natur vielfacher Anſtrengung und eines langen Prozeſſes, und ſelbſt dann erreicht ſie nach dieſer Anſchauung nicht eine übernatürliche Glückſeligkeit, ſondern, wie wir bei Platon ſehen, nur eine ſolche, welche die höhere Natur des Menſchen befriedigt.

Die Dauer des Prozeſſes, dem ſich ein Menſch bis zur Erlangung ſeines Zieles zu unterziehen hat, wird von Platon im Phädros feſtgeſtellt. Nachdem er nämlich dort die verſchiedenen irdiſchen Lebensberufe miteinander verglichen und gezeigt hat, in welchem derſelben man am Leichteſten in das göttliche Leben zurückgelangen könne, ſagt er (Phädros 248 d. — 249 c.): [2]) „Wer in allen dieſen Lagen fortwährend

---

1) Phaedon 114 a. b. *ἐπειδὰν δὲ φερόμενοι γένωνται κατὰ τὴν λίμνην τὴν Ἀχερουσιάδα, ἐνταῦθα βοῶσί τε καὶ καλοῦσιν, οἱ μὲν οὓς ἀπέκτειναν, οἱ δὲ οὓς ὕβρισαν, καλέσαντες, δ' ἱκετεύουσι καὶ δέονται ἐᾶσαι σφᾶς ἐκβῆναι εἰς τὴν λίμνην καὶ δέξασθαι, καὶ ἐὰν μὲν πείσωσιν, ἐκβαίνουσί τε καὶ λήγουσι τῶν κακῶν, εἰ δὲ μή, φέρονται αὖθις εἰς τὸν Τάρταρον κἀκεῖθεν πάλιν εἰς τοὺς ποταμούς, καὶ ταῦτα πάσχοντες οὐ πρότερον παύονται, πρὶν ἂν πείσωσιν οὓς ἠδικήκασιν.*

2) *Εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη, οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων, οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου, πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας. αὗται δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῇ χιλιετεῖ, ἐὰν ἕλωνται τρὶς ἑξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι τρισχιλιοστῷ ἔτει ἀπέρχονται. αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσι, κρίσεως ἔτυχον. κριθεῖσαι δὲ, αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοὐρανοῦ τινὰ τόπον ὑπὸ τῆς δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως οὗ ἐν ἀνθρώπου εἴδει ἐβίωσαν βίου. τῷ δὲ χιλιοστῷ ἀμφότεραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου, αἱροῦνται ὃν ἂν ἐθέλῃ ἑκάστη. ἔνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀφικνεῖ-*

ſeine Pflicht erfüllt, dem wird ein beſſeres Loos zu Theil, wer ſie aber verletzt, ein ſchlechteres."

„Denn dahin, von wannen eine Seele ausging, gelangt ſie vor zehntauſend Jahren nicht wieder; denn vor dieſem Zeitraume erlangt ſie keine Schwingen, die (Seelen) der redlich der Weisheit Nachſtrebenden oder im Sinne der Weisheit der Knabenliebe Huldigenden ausgenommen; dieſe ziehen bei der dritten, tauſendjährigen Umkreiſung, wenn ſie dreimal hintereinander dieſelbe Lebensweiſe ſich erkoren, dadurch mit Schwingen verſehen, im dreitauſendſten Jahre davon. Ueber die übrigen aber wird, nachdem ſie ihr erſtes Leben vollendeten, Gericht gehalten. Von den Gerichteten aber kommen die Einen, um Strafe zu erleiden, in die Straforte unter der Erde; die Andern aber führen, durch den Richterſpruch zu irgend einer Stelle des Himmels erhoben, ein Leben, dem angemeſſen, welches ſie in Menſchengeſtalt führten. Im tauſendſten Jahre kommen beide zum Looszieben und zur Wahl ihres zweiten Lebens, und jede wählt das, was ihr gefällt. Da gelangt auch die menſchliche Seele zum Leben eines Thieres, und von dem eines Thieres, welches einſt ein Menſch war, wieder zum Menſchen. „Denn nie wird die Seele, welche die Wahrheit nimmer erſchaute, zu dieſer Geſtalt gelangen. Der Menſch muß ja vermöge deſſen, was man Vernunftbegriff nennt, welcher, aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eines zuſammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen. Das iſt die Rückerinnerung Jenes, was einſt unſere Seele ſah, als ſie mit der Gottheit zog, und auf das, was ſie jetzt Sein nennen, herabblickte und zu dem wahrhaft Seienden ſich erhob. Darum beſchwingt ſich mit Recht auch blos der Geiſt des Philoſophen, weil er mit ſeiner Erinnerung, ſoweit er es vermag, an demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich iſt. Indem aber der Menſch von derartigen Erinnerungen den richtigen Gebrauch macht, wird er allein,

---

ται, καὶ ἐκ θηρίου, ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν, πάλιν εἰς ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἥ γε μὴ ποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷς περ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται.

der vollkommenen Weihungen in vollkommener Weise theilhaftig, zu einem wahrhaft Vollkommenen."

Die Verschiedenheit der christlichen Lehre vom Wege zur Seligkeit, gegenüber der platonischen, tritt uns hier auf das Einleuchtendste vor Augen. Während die christliche Seligkeit durch die Liebe und Gnade Gottes, welcher der freie Wille sich rückhaltlos hingibt, nicht stückweise, sondern mit einem göttlichen Rathschlusse zugetheilt wird, muß die platonische, auf dem Wege natürlicher Entwickelung erlangte Seligkeit, eben weil sie etwas Natürliches ist, gleichsam stückweise errungen werden. Es bedarf darum auch, damit sie das bestimmte Maß der Höhe erreiche, einer sehr langen Zeitdauer.

Ebenso ist es mit dem Verderben; auch dieses muß gewissermaßen durch lange Frevelhaftigkeit in die Seele eingesogen werden, bis es die Stufe der Unheilbarkeit erreicht hat. Aber auch die Läuterung wird nicht durch göttliche Gnade, noch durch Fürbitte vollzogen, sondern die Seele muß sich nach dem Maße als sie Verderbliches in sich aufgenommen hat, entweder durch ein besseres Leben, oder durch angestrengtes eigenes Bitten bei den Beleidigten, nach entsprechender Zeitdauer gleichsam selbst erlösen. —

Wie der platonische Staat auf natürlicher Grundlage beruht und den erhabenen Begriff der Gerechtigkeit, welche die ganze Menschheit umfassen soll, von Anfang an vernatürlicht, so läßt er denselben auch im jenseitigen Leben nur ganz natürliche Resultate erreichen. Dieser platonische Staat ist so ein Vorspiel und ein Spiegelbild der Kirche auf dem Boden der Natur.

Es ist ein ergreifender Gedanke, wie unser tiefsinniger Philosoph, verlassen von jeder höheren übernatürlichen Offenbarung und der dieser entsprechenden göttlichen Erleuchtung, mit der Consequenz seiner Gedanken fortschreitet und selbst die Verhältnisse des jenseitigen Lebens abzumessen sucht. Er hatte, um dies zu leisten, außer seiner Philosophie keine andere Stütze als die Mythologie, in welcher er den leuchtenden Faden höherer Wahrheit, die sie aus alten göttlichen Traditionen noch gerettet hatte, wieder herausfand und mit seinen Anschauungen verwebte.

So knüpft er auch am Schlusse der Republik seine eigenen Gedanken an einen alten Mythus, an die „Erzählung eines kühnen Helden des Kamphyliers Er." Dieser sei im Kriege gefallen und, als man am

zehnten Tage die bereits verweſenden Todten aufgehoben habe, noch ganz friſch gefunden worden und auf den Scheiterhaufen gebracht, wieder aufgelebt und habe erzählt, „was er dort geſehen habe."

Er habe aber zwei Schlünde der Erde und zwei des Himmels geſehen, zwiſchen denen die Richter ſitzend ihr Urtheil geſprochen und die Gerechten rechts in den Himmel eingehen geheißen, die Ungerechten aber links unter die Erde geſchickt hätten. Dort nun müßten dieſelben zehnfach büßen für alles Unrecht, daß ſie gethan hätten, und ihr dortiger Aufenthalt dauere deßhalb tauſend Jahre.

Hierauf kämen ſie zum Looszieben. Dies geſchähe aber an einer Lichtſäule, welche gerad aufſteige und über Himmel und Erde Licht verbreite und an deren äußerſtem Ende die Welle der Nothwendigkeit befeſtigt ſei, durch welche alle Umdrehungen erfolgen.

Dort thronten die Töchter der Nothwendigkeit, Lacheſis, Klotho und Atropos und „ſängen zum Einklange der Sirenen, Lacheſis das Vergangene, Klotho das Gegenwärtige und Atropos das Zukünftige." Lacheſis rufe dann die Seelen auf, ſich ein Lebensloos zu wählen und gebe jeder den Dämon, den ſie ſich erwählt, zum Wächter und Erfüller deſſen, was ſie gewählt habe. „Die Schuld aber trägt, wer da wählte, die Gottheit trägt keine Schuld." [1])

Wie aber die einzelnen Seelen ihr Lebensloos wählten, „das ſei ein ſehenswerthes Schauſpiel; ſei es doch mitleidenswerth und lächerlich und wunderſam anzuſchauen", indem ſie „bei der Wahl meiſtens des früheren Lebens Gewöhnung leite." [2]) So ſei Therſites in einen Affen eingekehrt, der kluge Odyſſeus aber, „durch die Erinnerung an früher erlebte Drangſale vom Ehrgeize geheilt, habe das Loos eines aller Geſchäfte ledigen Privatmannes gewählt."

Nachdem nun alle ihre Looſe genommen und von der Lacheſis ihren Schutzgeiſt erhalten hätten, ſeien ſie zur Klotho hinzugetreten, die dasſelbe befeſtigt, und dann zur Atropos, die es unabwendbar gemacht habe. Hierauf ſeien die Seelen zur Wieſe der Lethe gewandelt und hätten aus dem Fluſſe der Vergeſſenheit getrunken. Um Mitternacht ſeien ſie dann durch Donnergerölle aus dem Schlafe aufgeweckt und „der eine ſei plötzlich dahin, der andere dorthin gleich dem Aufblitzen der Sterne der Geburt entgegengeeilt, welche ſie in ein neues

1) *αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* — republ. X. 617 c.

2) *ἐλεινήν τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοίαν καὶ θαυμαστὴν· κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἱρεῖσθαι.* republ. X. 620 a.

Leben führe.“ [1]) „Und dieſe Wundermähr,“ ſo ſchließt Platon nun, mit dieſer Darſtellung ſeine Bücher über die Republik, „erhielt ſich und ging nicht unter, und wird wohl auch uns davor bewahren, wenn wir ihr Glauben ſchenken, und in gutem Stande werden wir den Fluß Lethe überſchreiten und unſere Seele nicht verunreinigen, ſondern, wenn wir meinem Rathe folgen, ſtets, indem wir die Seele für unſterblich und fähig halten, jedes Unglück und jedes Glück zu beſtehen, auf dem nach oben führenden Wege verharren und die Gerechtigkeit mit Ueberlegung auf alle Weiſe üben, damit wir ſo mit uns ſelbſt wie mit den Göttern uns befreunden, und ſo lange wir hier verweilen und nachdem wir die Preiſe derſelben davontrugen, ringsumher, wie gekrönte Sieger, unſern Lohn einſammeln, und damit es uns ſowohl hier als auf der von uns beſprochenen tauſendjährigen Wanderung wohlergehe.“ [2])

In dieſer Darſtellung des Schickſales der aus dem Körper abgeſchiedenen Seelen kehrt der Grundgedanke der platoniſchen Pſychologie und Ethik nur in anderer Form wieder. Die Seelen ſind vom Körper abgeſchieden, ganz ſo, wie ſie ſich durch ihr irdiſches Leben ſelbſt geartet haben. Von der Materie hängt ihnen ſo viel an, als ſie ſich derſelben hingegeben haben, und der Zug nach dem Körperlichen, der in Folge davon in ihnen wirkſam geworden iſt, beſteht auch in ihrer Loslöſung vom Körper nach fort, ſo zwar, daß es auf die Wahl des Looſes für ein zukünftiges Leben durchaus beſtimmend iſt, wie dieſe Seele früher gelebt hat. Wie wir ſchon im Phädros ſahen, daß die Seelen je nach dem Maße der materiellen Beimiſchung in edlerer oder unedlerer Weiſe verkörpert werden, ſo ſehen wir auch hier die Seelen für die Zukunft wieder zu demjenigen Lebenslooſe hingedrängt, an welches ſie ſich durch ein vorhergehendes Leben gewöhnt haben. Es

---

1) *ἐπειδὴ δὲ κοιμηθῆναι καὶ μέσας νύκτας γενέσθαι, βροντήν τε καὶ σεισμὸν γενέσθαι, καὶ ἐντεῦθεν ἐξαπίνης ἄλλον ἄλλῃ φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ἄττοντας ὥς περ ἀστέρας.* republ. X. 621a.

2) *Καὶ οὗτος, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο· καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα, καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μανθησόμεθα. ἀλλ᾽ ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον τὴν ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα, καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὰν τὰ ἆθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥς περ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιετεῖ πορείᾳ, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν.*

mag dieſe Vergleichung der Darſtellung des Phädros und des Schluſſes der Republik ein Beweis ſein, daß Platon im Phädros wirklich die Emanation der Seelen aus ihrem Zuſammenhang mit dem Göttlichen und ihre Geburt im Körperlichen darſtellen wollte.

So begegnet uns am Schluſſe unſerer Betrachtung des platoniſchen Syſtems dasſelbe Grundgeſetz, nur in reicher entfalteter Form, das wir auch als Grundlage des ganzen platoniſchen Lehrgebäudes erkannt haben. Es iſt dies die platoniſche Pſychologie; auf ihr ruht der Bau des Syſtems, ſie beſtimmt deſſen Conſtruktion, an ihr wächſt der ganze Bau auf. Die Lehre von Gott, die Kosmologie, die Aeſthetik, die Ethik ſowie die ganze Dialektik Platon's baſiren auf ſeiner Pſychologie. In der Seele hatte er das Grundweſen von allem Seienden erkannt. Wie die älteren griechiſchen Philoſophen einzelne Elemente, wie Waſſer, Luft, Feuer u. dergl., als die Grundweſenheiten alles Seins vorausgeſetzt und darauf ihre Syſteme gegründet hatten, ſo gründet er ſein Syſtem auf das Weſen der Seele, und ſein Syſtem wird um ſo reicher und enthält um ſo mehr Wahrheit als die früheren, je mehr das Weſen der Seele die Grundvorausſetzungen dieſer früheren Syſteme an Bedeutung überragt.

Denn die Seele, wie ſie einerſeits göttlich und andererſeits auch mit allem Irdiſchen verwandt iſt, wie ſie mit dem körperlichen Leben zuſammenhängt und doch an der Unſterblichkeit Theil nimmt, wie ſie für die ſinnlichen Erſcheinungen empfänglich iſt und doch der Ideen habhaft zu werden vermag, wie ſie den Stachel der Begierde in ſich fühlt, und doch in ihrer Vernunft die Macht trägt, dieſelbe zu beherrſchen, bietet ihm ſo allerdings ein gewiſſes Centrum, von dem aus ſich ein reicher Blick in alle Gebiete des Seins öffnet, und von dem aus er darum auch das dies- und jenſeitige, das irdiſche und das himmliſche Leben zu überſchauen ſucht.

Dieſe pſychologiſche Grundlage ſeines Syſtemes war es auch, welche Platon in ein ſo nahes und inniges Verhältniß zur Mythologie und zu allen religiöſen Einrichtungen und Gebräuchen ſeines Volkes ſetzte.

Sein tiefer Blick in das Weſen und in die Bedeutung der Seele machte es ihm zur unzerſtörlichen Ueberzeugung, daß dieſelbe ihre wahre Beſtimmung nur in ihrer Beziehung zum Göttlichen habe und daß ſie auch ihr volles Glück nur im Göttlichen erreichen könne.

Darum hat er eine heilige Scheu und eine fromme Verehrung

für alles Göttliche und auf die Götter ſich Beziehendes; er achtet die Orakel (Republ. IV. 427. b.), er billigt und beſtimmt ſelbſt Opfer und Gelübde, will Prieſter und Prieſterinnen in ſeinem Staate (repl. V. 461. d.), und verordnet, daß große Staatsmänner nach ihrem Tode als Halbgötter verehrt werden ſollen. (Republ. VII. 540. b.) Ferner nimmt er als Vermittler zwiſchen den Göttern und den Menſchen „ein Dämoniſches" an, von dem er ſagt: „Es überbringe den Göttern und ſpreche gegen ſie aus das von den Menſchen, und gegen die Menſchen das von den Göttern Ausgehende, die Gebete und Opfergaben der Einen, und die Gebote und Opfervergeltungen der Andern. Inmitten Beider ſich befindend, fülle es den Zwiſchenraum, ſo daß das Ganze unter ſich verbunden ſei. Durch dasſelbe gedeihe die geſammte Seherkunſt, ſo wie die Kunſt der Prieſter in Beziehung auf Opfer, Weihungen, Zaubergeſänge und die ganze Wahrſagerei und Zauberei. Ein Gott komme mit einem Menſchen nicht in Berührung, ſondern aller Verkehr und Zwieſprach zwiſchen Göttern und Menſchen, ſei es im Wachen oder im Schlafe, finde durch dieſes ſtatt." (Symp. 202. e. 203. a.)

Gerade dieſe Stelle zeigt, wie ſehr Platon's Hochſchätzung der religiöſen Einrichtungen und Anſchauungen ſeines Volkes auf einer pſychologiſchen Grundlage beruhe. Denn in den Dämonen erkannte er nur die Repräſentation jenes höheren, göttlichen Weſens, welches nach ſeiner Anſchauung dem Menſchen ſelbſt in ſeinem vernünftigen Seelentheile inne wohne und vermöge deſſen er mit dem Göttlichen verwandt iſt, und zu demſelben in der innigſten Beziehung ſteht. Es iſt darum ganz conſequent, daß er in dem Dämoniſchen die Brücke und Vermittlung zwiſchen dem Menſchlichen und dem Göttlichen erkennt, es ergibt ſich mit Nothwendigkeit aus ſeiner Pſychologie, aus der ſich faſt alle ſeine Aeußerungen und Bemerkungen über religiöſe Verhältniſſe erklären laſſen. —

Eigentliche religionsphiloſophiſche Gedanken treffen wir

---

1) *Καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν. ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥς τε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόοι καὶ καθεύδουσιν.*

bei Platon selbstverständlich nicht; denn die Religion als eine göttliche Thatsache, als ein System von bestimmten, durch Gott geoffenbarten Wahrheiten, welche in einer durch Gottes Fügung geordneten Anstalt gelehrt werden, existirte ja in der antiken, heidnischen Welt gar nicht. Ueber die Religion als solche, als ein Ganzes, ließ sich darum auch nicht philosophiren. Eine Religionsphilosophie und religionsphilosophische Fragen in unserem Sinne treffen wir darum bei Platon ebensowenig wie bei der andern alten Philosophie, denn der Gegenstand einer solchen Philosophie fehlte.

Blos Reste, Trümmer der Urreligion fanden sich in der antiken Welt noch vor, und diese konnten in den philosophischen Systemen bruchstücksweise, je nach dem Gesichtspunkte des einzelnen Systemes, in's Auge gefaßt werden, wie Platon es von seinem psychologischen Standpunkte aus that. Sonst betrachtet er sie nur als etwas dem Staatsleben Inhärirendes, das er darum in seiner Philosophie nicht ganz umgehen kann, das er aber auch ebensowenig in seinem eigenen tiefern Wesen versteht.

Die eigentliche Stelle der Religion füllte bei ihm die Philosophie aus; sie war ihm die Quelle der Offenbarung, die der Mensch sich mit seinem eigenen Logos selbst vermittelte. Sie sollte das sittliche Leben des Menschen leiten und veredeln, sie sollte das diesseitige und das jenseitige Leben in seinen Grundbestimmungen abmessen und regeln, ihr sollte selbst das Wirken und Leben, das Dulden und Streben (*πάθη καὶ ἔργα*) der göttlichen Seelenwelt erschlossen sein.

Ehe wir nun zum Schlusse schreiten, möge es uns noch gestattet sein, einige der wichtigsten Aeußerungen der Kirchenväter über die platonische Ethik hier anzuführen.

Was zunächst Platon's Lehre vom Staate betrifft, so ließen sich die Väter auf keine nähere Betrachtung derselben ein. Der herrliche Gottesstaat der Kirche stand in so hohem Lichtglanze vor ihren Augen, daß sie darüber den Schattenriß des platonischen Weltstaates aus den Augen verloren. Origenes [1]) und Lactantius [2]) erwähnen zwar die platonische Staatstheorie mit der Bemerkung, daß dieselbe nach einem himmlischen Vorbilde construirt sei, fügen aber bei, daß sie nur in Begriffen, jedoch nicht in Wirklichkeit zu existiren die

1) C. Cels. V, 43.
2) Inst. div. III, 25.

Kraft in sich gehabt habe, und stellen sie der mosaischen Gesetzgebung gegenüber, welche ein ganzes Volk nach ihren Prinzipien zu beherrschen und einen wirklichen Staat zu begründen vermocht habe. Außer diesen Bemerkungen treffen wir sonst wenig über Platon's Republik bei den ältern Vätern.

Desto mehr gingen sie auf einzelne Grundsätze und Bestimmungen seiner Politik und seiner Ethik überhaupt ein. Die erhabene und heilige Sittenlehre der christlichen Religion flößte ihnen das Bedürfniß ein, überall, wo sie reinere sittliche Grundsätze bei einzelnen Denkern trafen, dieselben mit Lob auszuzeichnen, weil sie in denselben für die Gebildeten unter den Heiden ein Mittel sahen, das von ihnen in seiner ganzen Verwerflichkeit erkannte Böse wenigstens einigermaßen zu vermeiden und sich dem Besseren wenigstens in etwas zuzuwenden. Sie bemühten sich darum auch die Heiden auf die in ihren Dichtern und Philosophen enthaltenen reineren sittlichen Anschauungen hinzuweisen, wohl wissend, daß wenn dieselben nur überhaupt einmal eine Richtung zum Edleren und ein Verständniß für dasselbe gewonnen hätten, sie dann auch leichter den Uebergang zum Christenthume finden würden. In dieser Absicht hoben sie also die reineren Grundsätze aus der platonischen Ethik mit großer Anerkennung hervor.

So lobt Eusebius [1]) den Platon, daß er die Tüchtigkeit der einzelnen Bürger für den Staat nicht in dem Reichthume noch in der physischen Kraft, sondern in der durch die Vernunft geregelten sittlichen Stärke derselben erblicke. Ferner findet er es [2]) sehr treffend, daß Platon auch das Weib an dem Organismus des Staates Theil nehmen lasse, und weist dabei auf die Kirche Christi hin, welche ja ebenfalls ohne Unterschied des Geschlechtes allen Menschen offen stehe.

Auf's Entschiedenste aber tadeln die Väter die Sitte und Scham verletzende Art, wie Platon das Weib erzogen und ausgebildet haben will, [3]) und auf's Aeußerste perhorresciren sie die von ihm projectirte Gemeinschaft der Frauen [4]) und bemerken sehr richtig, daß die-

1) Praep. evang. XII, 18.
2) l. l. XII, 32.
3) l. l. XIII, 19. — cfr. Lact. Inst. div. III, 22.
4) Clem. Strom. III, 2. 3. — Eus. Praep. evang. XIII, 19.

ſelbe, ſtatt Einheit im Staate herzuſtellen, vielmehr die Veranlaſſung zu den größten Zwiſtigkeiten geben würde. [1])

Was die allgemeinen ethiſchen Prinzipien Platon's betrifft, ſo findet Clemens von Alexandrien es beſonders ſehr anerkennenswerth, daß er die Tugend nicht in das ſinnlich Angenehme ſetze und dagegen nachweiſe, wie ſie der Seele doch das höchſte Glück bringe. [2]) Ebenſo findet er es ſehr richtig, daß Platon das Gute allein im Göttlichen ſuche [3]) und daß er Gott nicht Schuld ſein laſſe, wenn Einer fehlt, und daß er einſehe alles Gute, was außer Gott erſtrebt werde, habe nur den Schein, nicht aber das Weſen des Guten. [4])

Den herrlichen Gedanken Platon's, daß der Menſch nicht ſo geradehin des höchſten Gutes Anblick zu erlangen vermöge, ſondern daß dieſes nur den Beſſeren, durch längeren Umgang mit demſelben möglich ſei, vergleicht Origenes mit der Lehre der heiligen Schrift, daß Gott und das Himmliſche von dem Menſchen nicht durch eigene Kraft, ſondern nur dadurch erkannt werden könne, daß er ſich mit gutem Willen der Erleuchtung Gottes hingebe und ſo von Gott ſelbſt das Licht empfange, in dem Gott erkannt werde. [5])

Wir ſehen, die Väter ſind auch hier wieder weit entfernt von jener Ueberſchätzung der Lehre des Platon, die man ihnen häufig zum Vorwurfe zu machen ſuchte. Wenn ſie auch in den angeführten Stellen nicht immer ausdrücklich hinzufügen, daß Platon in vielen ſeiner trefflichen ethiſchen Bemerkungen zwar Vieles richtig und vom natürlichen Standpunkte aus trefflich, aber deßwegen doch durchaus Nichts im chriſtlichen Sinne erkannt habe, wenn, ſage ich, die Väter dieſes auch nicht jedesmal ausdrücklich hinzufügen, ſo ſehen wir doch an der Art, wie ſie dieſe Sätze Platon's beurtheilen, daß ſie immer von dieſer Grundanſchauung ausgehen. Sie ſind ſich ſtets bewußt, daß ſie von einem höheren Standpunkte und von der Warte einer unfehlbaren Wahrheit aus die platoniſche Philoſophie beurtheilen, nicht um etwa aus ihr eine ihnen noch mangelnde Wahrheit zu ſchöpfen, ſondern um auf das für die höhere Wahrheit des Chriſtenthums Zeugniß gebende Weſen der

1) Theophil. ad Autol. III, 6 — cfr. Lact. Inst. div. III, 21. 22.
2) Strom. II, 22.
3) Strom. II, 5. u. V, 14.
4) Strom. II, 4.
5) Orig. c. Cels. VI, 3. 5.

platonischen Philosophie aufmerksam zu machen, damit so die Heiden an ihrem eigenen größten Geistesheros den Beweis hätten, daß alles Wahre und Edle in der Menschenseele auf solche Wahrheiten losstrebe, wie das Christenthum sie in sich schließt.

So verhielten sich die Väter in ihrem Urtheile über diese wie über alle schöneren Punkte der platonischen Philosophie, wie die aufgehende Morgensonne zu den im Dunkel der Nacht aufgeblühten Blumen, auf die sie ihre Lichtstrahlen herabgießt und welche sie dadurch in noch schönerer Farbenpracht zeigt, als sie an und für sich besitzen. Denn ebenso haben ja auch die Väter im Lichte der christlichen Wahrheit die helleren Lichtspuren der platonischen Philosophie dadurch in höheren Glanz gestellt, daß sie nachgewiesen haben, mit welchen höheren Wahrheiten des Christenthums sie sich vergleichen ließen.

§. 20. Schluß-Betrachtung.

Das platonische System zeigt also von seiner Grundlage bis zu seinen Schlußgedanken den Charakter, den wir von Anfang an in ihm erkannten. Es erscheint als ein Gedankencomplex, welcher aus einer Geistes- und Lebensrichtung hervorgewachsen ist, die von der christlichen in den tiefsten Prinzipien abweicht. Es ist nicht die ganz ungetrübte Natur, welche uns in den Lehren Platon's entgegentritt, doch hat er die Trübung und Störung, die das Heidenthum in die Natur des Denkens gebracht hatte, bis auf einen gewissen Grad wieder beseitigt. Er hat die vielfachen Fingerzeige der Wahrheit, die dem Heidenthume auf natürlichem Wege zukamen, auf's Beste und Dankbarste benützt, um „die im Entstehen schon verdorbenen Umläufe des menschlichen Denkens durch die Betrachtung der göttlichen Umläufe im All wieder zu verbessern."

Aber es war nicht bloß die Betrachtung des göttlichen Waltens und der göttlichen Ordnung in dem Kosmos, woran der große Denker seinen eigenen Geist auf die lichten Spuren der Wahrheit zurück zu lenken suchte, es war vor Allem die innere Organisation des menschlichen Geistes selbst, deren ursprüngliche Züge er aus der Verworrenheit wieder herauszufinden strebte. Er hat unter den alten Philosophen zuerst wieder die von Gott geordneten Gesetze des menschlichen Denkens und Lebens tiefer aufgedeckt und in der Dialektik, welche er begründete und zur philosophischen Disciplin erhob, dem Denken wieder jenen natür-

lichen Weg zur Wahrheit offen gelegt, der demſelben von Gott angeſchaffen iſt.

Damit war nun allerdings noch nicht die Wahrheit des Chriſtenthums und auch nicht der Weg zu derſelben geboten, aber es war doch die Richtung des Geiſtes von dem, was ſchon von Natur unwahr iſt, abgelenkt und war dem Geiſte wieder ein richtigeres Verhalten zu der Wahrheit überhaupt möglich gemacht; ja noch mehr: es war dem Geiſte damit auch die Idee der Wahrheit wieder aufgegangen und war ihm klar geworden, daß es eine unabänderliche und untrügliche Wahrheit gebe, die in Gott liege und die eine Manifeſtation Gottes ſei.

Nebſt dieſer Aufhellung und Klärung des menſchlichen Geiſtes und ſeiner natürlichen Dispoſition und Befähigung für die Erkenntniß der Wahrheit, war es dann noch der tiefe Blick in das göttliche Walten und in die höhere Ordnung der Geſchichte und des ſittlichen Lebens der Menſchheit, aus welcher Platon eine reiche Fülle von Licht für ſeine Gedanken ſchöpfte und wodurch er viele Verirrungen des menſchlichen Geiſtes zu berichtigen vermochte. Wir erinnern uns, wie treffend er alte Sagen in ihrem tiefern Wahrheitsgehalt und in ihrer höheren Bedeutung aufzufaſſen wußte. Er fand den Geiſt einer göttlichen Ordnung und einer göttlichen Wahrheit in denſelben ausgeſprochen. Und dabei ging er nicht mit willkürlicher Deutung zu Werke.

Die Klarheit und das tiefe Verſtändniß, welches er für die höhere Bedeutung und Ordnung der wirklichen Geſchichte gewonnen hatte, war ihm ein Maßſtab zur Beurtheilung jener trümmerhaften Sagen, welche aus den Umwälzungen der Urgeſchichte noch in die wirkliche herübergekommen waren. Die Ironie aber, mit welcher er ſolche ehrwürdige Reſte der Urgeſchichte und Uroffenbarung behandelt, iſt kein Zeichen, daß er dieſelben verachtet, ſondern iſt nur der ſieghafte Lichtſtrahl auf der Stirne des großen Denkers, welcher die unbeholfene äußere Schale ſolcher alten Ueberlieferungen, an denen der gewöhnliche Menſch hängen bleibt, durchbricht und im Innern den goldenen Kern der Wahrheit erſchaut, der den Meiſten verborgen bleibt. Nur der von den Meiſten mißverſtandenen abenteuerlichen äußern Form dieſer alten Sagen gilt ſeine Ironie; die innere Bedeutſamkeit derſelben ſchlug aber kaum ein Philoſoph je höher an und benutzte kaum Einer je ausgiebiger, als er.

Und was ihn, wie ſchon oben bemerkt, in dieſes tiefe Verſtändniß ſolcher alten Ueberlieferungen einführte, war ſein klarer Blick in das wirkliche Leben der Geſchichte ſeines Volkes und ſeiner Zeit. Er hatte

eine Ahnung davon, daß die Menschheit vermöge eines göttlichen Gesetzes einem höhern Ziele entgegen geführt werde. Die Geschichte seines Volkes lag mit dem sie durchwaltenden höhern Gesetze, als ein nahezu abgeschlossenes Ganze vor seinen Augen, und der ganze sittliche Inhalt derselben stand deßhalb klar und überschaulich vor ihm. Die Idee der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, die unläugbare Thatsache, daß die Menschheit eine höhere Aufgabe habe, als die blos äußere Geschichte, drängte sich ihm unwiderstehlich auf. Daraus gewann er jene herrlichen Prinzipien der Ethik, welche er in den Büchern vom Staate so schwunghaft und großartig zu einem wirklich göttlichen Bilde des Staates ausführte.

An dieser göttlichen Ordnung, welche das sittliche Leben der Geschichte trug und bestimmte, lernte er jene zahllosen sittlichen Auswüchse, die in der ethischen Anschauung und in dem ethischen Leben des Heidenthums hervorgetreten waren, vermeiden und eine naturgemäße, sittliche Ordnung begreifen. Wie ein verschüttetes Götterbild, so grub er den natürlich sittlichen Kern, der in der Geschichte seines Volkes verborgen war, aus dem Schutte von Vorurtheilen, und von Alles überwuchernden verblendenden Leidenschaften hervor, und stellte es in dem Marmorbau seines philosophischen Systems auf.

So hat unser Philosoph die, wie er glaubte, in der Entstehung schon gestörten und verdorbenen geistigen Gesetze des Menschen in sittlicher und dialektischer Beziehung wieder hergestellt. Und wie er in seiner Kosmologie den heidnischen Wahn des Götzenglaubens, welcher sich die Götter in Bildwerken verkörpert dachte, philosophisch überwand, und so den Begriff des über Alles waltenden Lebens der Gottheit wieder weckte und die Menschheit auf eine höhere Offenbarung derselben indirect vorbereitete, so hat er auch in der Dialektik und Ethik das Erkenntniß- und Sittlichkeitsvermögen des Menschen von vielen heidnischen Verunstaltungen befreit.

Mit all dem ist er aber doch nicht über das Heidenthum hinaus gekommen, noch weniger in den Wahrheitskreis des Christenthums eingetreten.

Denn es ist etwas Anderes, den Rest des Guten, welcher auch dem Heidenthume noch geblieben war, von der Verunstaltung, die auf demselben lag, frei machen, und etwas Anderes, jenen Rest wieder zu seiner ursprünglichen Vollkommenheit zurückführen; es ist etwas Anderes, die Gesetze des Erkennens wieder richtiger aufzufassen und ihnen manches

Wahre und Richtige zu bieten, und etwas Anderes, das menschliche Erkennen in sein richtiges Verhältniß zur ewigen göttlichen Wahrheit zurückzubringen und ihm diese Wahrheit wieder zu erstatten; es ist etwas Anderes, die Vernunftstimme der Sittlichkeit im Menschen wieder zum Ausdrucke zu bringen, und etwas Anderes, jenes sittliche Leben wieder herzustellen, das in der persönlichen Verpflichtung des Menschen gegen Gottes Willen und Gebot und in der Gnadenhilfe Gottes an den Menschen beruht.

Platon stand betrachtenden Geistes vor dem zertrümmerten Gottesstaate der Menschheit und erkannte an demselben nur noch die Fundamente, die im tiefen Boden der menschlichen Natur eingezeichnet waren; er ahnte aus dem Trümmerwerke von höherm Bewußtsein, das noch über der Menschheit lag, die Richtung des erhabenen Baues nach oben zu Gott. Aber es war ihm nicht möglich, das ganze Gebäude in seiner ursprünglichen Vollkommenheit nur hergestellt zu *denken*, noch viel weniger aber, es wieder *wirklich herzustellen*. Die Pläne zu diesem Gottesbaue waren ja den heidnischen Völkern gänzlich aus den Händen gekommen, und waren bei den Juden in den heiligen Schriften deponirt; die Propheten sahen Zeichnung, Maß, Grund- und Aufriß des zerstörten Gottestempels der Wahrheit und Religion in Erleuchtungen und Visionen, sowie er nach seiner Wiederherstellung in der Zukunft aussehen würde, sie konnten darum von demselben vollkommen Wahres verkünden und lehren. Platon dagegen konnte nur aus den Resten, aus den Fundamenten seiner Anlage in der menschlichen Natur, noch manches Richtige erschließen. So konnte er wohl noch Wahres, aber nicht mehr die Wahrheit erkennen; so vermochte er sogar eine der menschlichen Natur verheißene höhere Wahrheit zu ahnen, aber dieselbe nicht zu erkennen, noch weniger zu geben.

Mit Recht haben ihn darum die Kirchenväter höher geachtet, als alle anderen alten Philosophen, und verdienterweise haben sie den Heiden ihrer Zeit die herrlichen Aussprüche und Gedanken seiner Philosophie entgegen gehalten zu ihrer Beschämung und *als ein Naturzeugniß der Vernunft für die Wahrheit des Christenthums*. Mit gutem Grund konnte Justinus sagen, daß, was Platon Schönes und Herrliches gesagt habe, uns Christen angehöre; denn es war ja nur ein Rest jenes Lichtes, welches Gott, von dem alle Wahrheit kommt, dem Heidenthume gelassen, um es auf das Christenthum vorzubereiten, und es vor dessen Erscheinen zu trösten und einigermaßen

an Gottes Gesetz und Erlösungsplan zu erinnern und an denselben zu knüpfen.

Und wenn Augustinus sagt, daß man an den Ausdrücken Platon's oft nur wenige Veränderungen anzubringen hätte, um sie christlich zu machen, so hat er damit den hohen Vorzug der platonischen Philosophie in geistvoller Weise hervorgehoben. Sie ist nicht christlich, aber sie hat die oft ganz unnatürlichen Verirrungen des heidnischen Denkens so weit überwunden, daß sie gewissermaßen für die höhere Wahrheitstaufe des Christenthums vorbereitet war und nur dieser bedurfte, um das natürlich Richtige und Wahre im Lichtstrahle der Offenbarung zu heiligen. Wir haben ja gesehen, wie Augustinus die Ideenlehre verchristlichte, indem er ihr im Lichte der christlichen Gotteserkenntniß die rechte Bedeutung gab.

Fassen wir nun das Resultat unserer ganzen bisherigen Untersuchung kurz zusammen und sprechen wir, was Platon lehrte und nicht lehrte, in gedrängter Uebersicht noch einmal aus, so stellt sich uns sein System in inhaltlicher Beziehung ungefähr so dar: Platon erkannte das Dasein der Gottheit und stellte sie in seiner Philosophie dar als allwaltende Seele, als die höchste Idee, als das ursprüngliche Sein, als den Grund alles Schönen und Guten und jeglicher Ordnung in der sittlichen, physischen und intellektuellen Welt. Er hatte auch eine, jedoch nicht ungetrübte Erkenntniß von der Einheit des göttlichen Wesens. Er dachte sich nicht prinzipiell verschiedene Gottheiten, wohl aber Gradationen des einen göttlichen Urwesens, wodurch er eben den reinen Begriff von der Einheit Gottes trübte. Er erkannte, daß Gott der Grund von Allem sei, was entstanden ist, faßte jedoch auch diese Wahrheit nicht richtig auf, indem er zur Entstehung der Welt eine dem Göttlichen anhängende, von ihm umzugestaltende Materie voraussetzte, so daß er seine Erkenntniß der göttlichen Einheit auch durch dualistische Vorstellungen verwirrte. Dadurch kam er nun zu einem gewissen Widerspruch mit sich selbst, wie es ja überhaupt in der beschränkten Erkenntnißweise des Menschen liegt, daß dieselbe nie ganz ohne Widerspruch mit sich selbst ist, da blos die absolute Wahrheit sich nie widerspricht, sondern reines Licht ohne alle Trübung und ohne allen Schatten der Inconsequenz ist.

Platon ist aber auch hierin großartig; was er nicht ohne Widerspruch zum vollständigen Ausdrucke bringen konnte, darüber sprach er sich auch

nicht ausdrücklich aus. Er hat es darum in seinen Schriften vermieden, den Begriff der Einheit Gottes näher zu fixiren. Wir können blos aus seinem Gesammtsystem den Schluß machen, daß er bei aller Gradation im Göttlichen und trotz aller dualistischen Nebengedanken sich das Göttliche doch in einer gewissen Einheitlichkeit vorgestellt habe. —

Die Trübung in seiner Erkenntniß der göttlichen Einheit hatte aber ihren Grund darin, daß er Gott nicht als frei persönliches Wesen und nicht in seinem dreieinigen Leben erkannte. Der Mangel dieser Erkenntniß hatte die nothwendige und unmittelbare Folge, daß er sich Gott auch nicht als freien Urheber, nicht als Schöpfer der gewordenen Welt, sondern nur als einen Umbildner und Ordner derselben zu denken vermochte. Dadurch setzte er aber Gott in ein Verhältniß der Nothwendigkeit, in eine innere Wesensbeziehung zu den Dingen: wie er ihr nothwendiges Postulat war, so ging von der nothwendigen Zusammengehörigkeit ihres getheilten Seins mit ihm, auch der Schatten der Vielheit in die Vorstellung seines einheitlichen Wesens über.

Immerhin war es aber doch ein großes Resultat der platonischen Forschung, alle Dinge auf Gott, wie auf ihr Centrum zurückgeführt zu haben, obgleich damit der hohe Begriff Gottes noch lange nicht erreicht war. Denn Gott ist nicht blos Centrum der Dinge, sondern unendlich mehr in sich selbst, in seinem dreipersönlichen Leben, in welchem er auch abgesehen von den Dingen, seine absolute Vollkommenheit und Seligkeit besitzt. Aber bis dahin konnte Platon's Forschung nicht dringen. Er erkannte Gottes Einheit nur unvollkommen, seine Persönlichkeit ahnte er kaum, von seiner Dreipersönlichkeit zeigte ihm seine Vorstellung kaum einen Schatten.

Darum erkannte er auch keine der göttlichen Eigenschaften in ihrer rechten Bedeutung. Er faßte sie alle im beschränkten kosmischen Sinne auf, die göttliche Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart hatte für ihn nur den Sinn, daß Gott im Weltall, im Kosmos Alles wisse, ordne und über Alles walte, weil ihm Gott eben nur Centrum der Welt war, und darum Alles was er war, nur in dieser beschränkten Beziehung zur Welt sein konnte. Ganz so war es mit den andern Eigenschaften, der Vorsehung, der Gerechtigkeit, der Heiligkeit Gottes. Platon erkannte dieselben nur nach dem Maßstabe und aus dem Gesichtskreise seines Begriffes von Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Zwischen der menschlichen Seele und Gott dachte er sich ein ganz

inniges Band, eine Wesensverwandtschaft, welche den Menschen eben so sehr auf Gott, wie Gott auf den Menschen bezog. Die Realität dieses Bandes beruhte ihm darauf, daß die menschliche Seele aus Gott ausgeflossen sei und daß in ihr immer noch der Trieb und Zug herrsche, in den Kreis des göttlichen Lebens zurück zu kehren. Dieser Zug und Trieb zu dem Göttlichen spricht sich in der warmen und lebendigen Begeisterung aus, welche der Mensch in seiner Seele für alles Göttliche, für das Wahre, Schöne und Gute empfindet.

Die Philosophie ist darum das erfolgreichste Mittel, den Menschen durch die Erkenntniß alles Schönen, Wahren und Guten wieder in das göttliche Leben zurückzuführen.

Die Seele als unmittelbarer Ausfluß des Göttlichen, dessen Wesen darin liegt, daß es die bewegende und belebende Ursache des ganzen Weltalls ist, ist ihrem Begriffe nach ebenfalls Leben, und kann deßhalb nicht sterben, weil wohl das Belebte, nicht aber das Leben selbst in Tod übergehen kann. Die Seele ist also unsterblich. Keine seiner Erkenntnisse hat Platon in so positiver Form und mit so warmer Ueberzeugung dargelegt und verfochten, wie die von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, obgleich er den tiefsten und letzten Grund der Unsterblichkeit nicht erfaßt, und dieselbe als ein Natureigenthum des Menschen, und nicht als eine ihm von Gott angeschaffene und in seiner Gottebenbildlichkeit ausgedrückte Gabe erkannt hat. [1])

Das der Seele eigene göttliche Wesen ist darum nach seiner Auffassung das Unsterbliche in ihr. Wie sie ihrem Begriffe gemäß das Leben ist und darin das Wesen der Gottheit theilt, so ist sie auch göttlich, indem sie an den göttlichen Ideen Theil nimmt. Doch ist dem Göttlichen in ihr ein niederes, sinnliches beigemischt und sie reflektirt in sich die nämliche Dreiheit der Sphären, wie die Gottheit als Seele des All. Ihre edleren Kräfte ruhen in dem göttlichen Theile der Seele; durch diesen ist sie fähig, die höchsten Ideen mittels des philosophischen Wissens in sich aufzunehmen und die Idee des Schönen wirkt begeisternd in diese höhere Seelensphäre hinein und zieht den Menschen aus den niedern Sinnenerscheinungen nach oben in die Welt des unvergänglich Schönen. Die Idee der Wahrheit erhebt ihn zum klaren Verständniß des Ewigen, Göttlichen; die Idee des Guten aber zeigt ihm jenes Göttliche als den Grund und als

1) Unsterblichkeit per essentiam non per participationem.

die Quelle, aus der alles Gute und damit auch das Wahre und Schöne fließt.

So ist denn die Philosophie einem lichten Aufgang vergleichbar, welcher aus der dunkeln Sphäre des diesseitigen Lebens in die helle und klare des göttlichen zurückführt. Wie in der kosmologischen Anschauung des Platon das Göttliche sich in seinem Ausströmen in die Welt immer mehr verdunkelt, je tiefer es in das Körperleben hereinsinkt, so hellt sich nach seiner ästhetischen, dialektischen und ethischen Auffassung, das Göttliche im Menschen in dem Maße auf, als es sich über die Sinnenwelt erhebt und zu seinem Ursprunge zurückgeht. Die Anschauung des Schönen geht darum von der schönen Erscheinung zur Betrachtung der schönen Seelen über und gelangt so zum Anblick des Urschönen, welches der Grund alles Schönen in Allem ist. Die Dialektik als Erkenntniß des Wahren geht von dem Boden der Sinnenwahrnehmung aus, sieht aber in ihr nicht das eigentlich Wahre, sieht dasselbe aber auch nicht in der Vorstellung, welche sich die Seele von dem bildet, was die Sinne ihr zubrachten, sondern erblickt es erst in dem wechsellosen unveränderlichen Sein der Gottheit.

Die Ethik erkennt das sittliche Leben des Menschen nicht in der Entwickelung der Begierlichkeit, sondern in der Unterjochung derselben; ebenso auch nicht in der Entfeßlung der rohen Naturkraft, welche auf der muthigen Seelenkraft ruht, sondern in der Unterwerfung derselben unter die Vernunft, welche nach der Idee des Guten den Menschen veredelt und in seinem besten Theile auf's Schönste entwickelt. In gleicher Weise ergreift die sittliche Idee das öffentliche Leben der Menschheit im Staate von seiner untersten Stufe in dem erwerbenden Bürgerstande, welchen sie mit dem tapfern Kriegerstande dem weisen Stande der Herrscher, in dem die Könige Philosophen sind, unterwirft und so die Ordnung im Staate naturgemäß herstellt.

So ringt sich also das sittliche Leben wie das Erkennen und die Liebe zum Schönen aus dem Irdischen los, erhebt sich über dessen enge Schranken, um im Göttlichen Ruhe und Ziel seines Strebens zu finden. Wohl gelingt das unserm Philosophen nicht so herrlich, wie er es sich vorstellt. Wir haben gesehen, wie der Dialektik in der Erfassung aller Ideen eine unlösbare Aufgabe zugewiesen ist, und wie auch der großartige Bau seines Staates haltlos unter den ihn unterwühlenden

Mächten der Sinnlichkeit, des Uebermuthes und der Habsucht zusammenstürzt, ehe er sich in der Veste der Idee des Guten unerschütterlich begründen konnte.

Platon's Philosophie steigt so wie ein glänzendes Meteor an dem dunkeln Nachthimmel des griechischen Heidenthums auf und verspricht den ewigen Heimathort der Seele bei Gott wieder aufzuhellen, aber ihr Lichtglanz erlischt, ehe sie noch die Höhe erreicht hat.

Was auch noch von Licht in der menschlichen Seele lag, es war nicht mehr mächtig, die Nacht dieses Lebens auf die Dauer zu erhellen, noch weniger aber vermochte es die ewige Sonne der Wahrheit zu ersetzen. Alles Licht des menschlichen Denkens ist ein gewordenes, ein abgeleitetes, kein ursprüngliches, wie Platon meinte. Gott allein besitzt die Ideen in seiner Natur und in seinen Wesen, wir besitzen sie bloß durch Theilnahme an seiner Offenbarung in der Schöpfung und Erlösung. Soll darum, was wir Lichtes und Klares in uns haben, zu der ihm in Aussicht gestellten Helle der Erkenntniß und des Wissens gelangen, so muß das göttliche Urlicht der Wahrheit uns zu Hilfe kommen, und wir müssen uns von ihm erleuchten lassen, um zu ihm aufsteigen zu können.

Abgesehen von diesem Lichte der göttlichen Wahrheit, ist das menschliche Erkennen einem künstlichen Fackellichte gleich, dessen Kraft um so eher aufgezehrt ist, je heller es zu leuchten sucht. Vollkommen schließen wir uns hierin einem schönen Worte des Clemens von Alexandrien an, welcher sagt, die griechische Philosophie sei dem Leuchten einer Lampe vergleichbar, die von Menschen mit dem Lichte angezündet worden sei, das sie auf künstlichem Wege der Sonne (der Wahrheit) entnommen hätten. Durch die Offenbarung des Logos sei aber jenes heilige Licht selbst in seinem vollen Glanze aufgegangen.[1])

Man hat die Frage aufgeworfen, ob, wenn in Platon auch nichts Christliches sei, nicht vielleicht doch im Christenthume sich etwas Platonisches vorfinde.[2]) Diese Frage erledigt sich nach dem Bisherigen ganz einfach dahin: nichts eigentlich Platonisches ist in das Christenthum und in seine Lehre herübergekommen; denn selbst die Ideenlehre und die Lehre von den vier Cardinaltugenden, welche im Christenthum

1) ὅθεν ἡ μὲν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῇ ἐκ τῆς θρυαλλίδος ἔοικεν λαμπηδόνι. ἣν ἀνάπτουσιν ἄνθρωποι, παρὰ ἡλίου κλέπτοντες ἐντέχνως τὸ φῶς κ. τ. λ. Strom. lib. V, 5. p. 42.

2) Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1845. IV. Heft. S. 520.

der äußern Form nach der platonischen Darstellung in Vielem gleich geblieben sind, haben doch eine wesentliche innere Umgestaltung aus dem Offenbarungsinhalte erfahren, so zwar, daß das eigentlich Platonische an diesen Lehren weggefallen und bloß das natürlich Wahre derselben beibehalten ist.

Was an Platon's Lehre der natürlichen Vernunft entsprach und mit der in dieser niedergelegten göttlichen Wahrheit übereinstimmte, das hat das Christenthum, wie überhaupt Alles was zum natürlich guten Wesen des Menschen gehört, in sich aufgenommen, nicht als eine platonische, sondern als eine göttliche Wahrheit. Denn aus dieser hat ja nach dem Worte des Clemens von Alexandrien auch Platon's Philosophie ihr Licht geschöpft. Es gilt also hier das bekannte Wort desselben Cl. von Alex., daß wir Christen nicht die Lehre dieses oder jenes Philosophen zur unsrigen machen, sondern daß wir, was von allen Philosophen der göttlichen Wahrheit übereinstimmend erkannt wurde, als eine Mittheilung Gottes durch die menschliche Vernunft und durch die Natur annehmen.[1])

Jedes menschliche System, welches sich die Aufgabe stellt, diese natürliche Offenbarung Gottes zu erkennen und darzustellen, wird etwas Beschränktes haben und zwar in dem Grade als der Gesichtskreis beschränkt ist, von dem aus diese Erkenntniß gewonnen wurde. Unfehlbar sind nur jene Erkenntnisse, die im Lichte der göttlichen Wahrheit vom Geiste der Kirche ergriffen und festgesetzt sind. Was darum an allen Systemen je Großes und Gutes war, das hat der Geist der Wahrheit, der in der Kirche lebt, in sich aufgenommen, hat es geläutert von aller beschränkten und einseitigen Auffassung, hat es gleichsam von der Erbschuld befreit und aus einem menschlichen Werk wieder zu seinem göttlichen Werk und zu göttlichem Eigenthum erhoben. Weder Platonisches, noch Aristotelisches ist im Christenthum, so viel auch Platon und Aristoteles Schönes und Tiefes über manche Wahrheiten dachten, die erst das Christenthum uns vollständig erschlossen und in ihrer ursprünglichen Unverfälschtheit wiedergegeben hat.

Wenn aber in neuerer Zeit diese Meinung, daß in Platon etwas Christliches und daß im Christenthum etwas Platonisches sei, häufig

---

1) Strom. I, 7. u. VI, 17.

aufgetaucht ist, so hat dies, wie schon Eingangs bemerkt wurde, seinen Grund darin, daß eine irregeleitete moderne Anschauungsweise den tiefen Unterschied, welcher zwischen der positiven Wahrheit Gottes und zwischen dem positiven Begriffe und der Anschauungsweise irgend eines speculativen Systems besteht, ganz und gar übersehen hat. Wird dieser Unterschied nicht beachtet, dann erscheint es natürlich unbegreiflich, daß das Christenthum etwas Anderes sein solle, als der Complex der Begriffe, welche in dem philosophischen Geist der Menschheit erzeugt und dann in der Geburtsstunde der neuen Welt aus der alten in ein Ganzes zusammengeflossen und so Eigenthum der Menschheit geworden seien.

Aber davon weiß das Christenthum selbst Nichts. Solche Lehren verwirft es im Gegentheil, und doch müßte es selbst, wenn es wirklich philosophischer Abkunft wäre, nothwendig die Tendenz in sich tragen, sich auch dem philosophischen Begriffe unterzuordnen, nicht aber sich über denselben zu stellen. In der That trug aber das Christenthum von seiner Entstehung an es als entschiedensten Charakterzug an sich, sich jegliche Philosophie unterzuordnen, da die philosophischen Begriffe nur unzulängliches Menschenwerk seiner göttlichen Wahrheit gegenüber seien. Trägt aber das Christenthum diesen Charakter schon von seiner Quelle an in sich, so ist dies gewiß der schlagendste Beweis, daß nicht die Philosophie die Quelle des Christenthums sei. Durchaus unrichtig ist darum die Meinung, als ob Christliches und Platonisches sich congenial zu einander verhielten, und als ob die platonische Lehre Christliches und die christliche Lehre Platonisches in sich schließe.

Aber das ist eben die schlimme Folge jener unheilvollen That, durch welche man sich über die göttliche Lehrautorität und Wahrheit hinauszusetzen wagte. Denn damit wurde das Werk der subjektiven Vernunft über die positive Wahrheit gesetzt. Und war es anfangs auch nur die christlich gebildete Vernunft, welcher man dieses Recht einräumte, so mußte man es doch zuletzt jeglicher Vernunft einräumen, der positiven Wahrheit gleich-, ja übergeordnet zu sein. So ging aber jeglicher Maßstab des Unterschiedes zwischen dem was göttliche Wahrheit, und zwischen dem was blos menschlicher Begriff ist, gänzlich verloren, und auch die Heiden, über die der heilige Geist noch nicht herabgekommen war, schienen Propheten und Apostel dieses neuen Evangeliums zu sein. So konnte es denn nicht fehlen, daß unberufener Weise auch Platon mit in die Reihe dieser Apostel und Kirchenväter kam.

Ackermann läßt zwar den Platonismus nur heilbezweckend sein, während er das Wesen des Christenthums in das Heilskräftige setzt.[1]) Aber was soll diese Unterscheidung, wenn, wie es von Ackermann geschieht, der absolut höhere Charakter des Christenthums über dem Platonismus durchaus übersehen und wenn der Unterschied zwischen menschlicher Erkenntniß und göttlicher Wahrheit fast gänzlich verwischt wird? So erscheint ja Platon's Lehre mit ihrem heilbezweckenden Charakter doch auf derselben Bahn, auf welcher das Christenthum dann zur Heilskräftigkeit vorgeschritten ist. Die platonische Philosophie scheint dann doch dasselbe Heil im Auge gehabt zu haben, wie das Christenthum und nur unfähig gewesen zu sein, dasselbe schon zu erreichen.

In der That hat aber Platon daran nicht gedacht und seine Philosophie ist durchaus nicht heilbezweckend im christlichen Sinne. Sie will allerdings eine Restauration, eine sittliche Erhebung und Veredlung der Menschheit, nur schlägt sie dabei Mittel und Wege ein, auf denen diese Restauration nicht möglich, nicht erreichbar ist. Sie sucht die Quelle des Verderbens in der menschlichen Natur und will auch auf diese mit ihren Heilmitteln einwirken. Das höhere Heil bezweckt sie gar nicht, das Heil, welches das Christenthum brachte, hat sie gar nicht im Auge, von der Zerstörung eines Gnadenbandes zwischen Gottheit und Menschheit weiß sie nichts, und daß von der Wiederherstellung dieses Gnadenbandes das Heil der Menschheit abhänge, davon hat sie keinen Begriff. Sie ist also nicht heilbezweckend in dem Sinne wie das Christenthum; sie hat das eigentliche Ziel und den Zweck unseres Heiles von Anfang an nicht in das Auge genommen.

Es ist darum ein bedauernswerther Irrthum von Ackermann, wenn er in der angeführten Schrift[2]) behauptet, daß die Lehre der alten Philosophie dem Christenthume nur um Weniges nachstehe und daß es nicht die Lehre sei, welche das Christenthum hoch über Alles erhebe, was die Weltgeschichte in religiöser Beziehung aufzuweisen habe, sondern daß einzig das Leben- und Liebe-Sein des Heiligen auf Erden, das Fleischwerden des göttlichen Wortes das Christenthum über alle Philosophie stelle. Der geistreiche

1) Das Christliche im Platon. S. 332.
2) loco citato S. 333 u. 334.

Forſcher hat dabei nur das Kleine überſehen, daß das Leben und Lieben und die Menſchwerdung Chriſti, wie ſie in ſich eine Thatſache iſt, dennoch uns auf dem Wege der Lehre, der Predigt, der geiſtigen Vermittelung zu Theil werde; und wenn nun das Chriſtenthum durch ſeine Lehre nicht um Vieles höher ſteht, als das Heidenthum, ſo ſteht es ja auch durch die Lehre von der Menſchwerdung nicht höher, und doch liegt darin die ganze Heilskraft des Chriſtenthums; denn ohne Annahme dieſer Lehre kann uns dieſelbe nimmer zu Theil werden.

Nein! nicht wie Lehre und Leben ſteht die Philoſophie Platon's dem Chriſtenthume gegenüber, ſondern wie menſchliche Lehre und menſchliche Ueberzeugung und Geiſteskraft der göttlichen Lehre und der Kraft und Gnade des Geiſtes Gottes! Platon's Lehre iſt nicht blos Theorie, ſie hat auch ein begeiſterndes, ein veredelndes, ein läuterndes Element in ſich, aber dasſelbe bezieht ſich einzig auf den natürlichen Boden und auf die natürliche Anlage und Kraft des Menſchen. So weit dieſe Lehre richtig war, ſo weit trug ſie auch ein gewiſſes Vermögen des natürlichen Heiles in ſich. Wollte man alſo die obigen Ausdrücke Ackermann's anwenden, ſo müßte man ſagen, ſie ſei in ihrer Art nicht blos heilbezweckend, ſondern auch heilkräftig; im Sinne und Geiſt des Chriſtenthums iſt ſie aber das Eine ſo wenig, wie das Andere.

Wenn wir darum früher ſagten, der Proteſtantismus beweiſe darin, daß er im Platonismus mit ſo leichter Mühe vieles Chriſtliche zu entdecken glaube, nicht ſowohl die Uebereinſtimmung Platon's mit dem Chriſtenthume, als vielmehr die Verwandtſchaft der proteſtantiſchen Anſchauung mit der platoniſch-heidniſchen, ſo waren wir damit ſicher nicht im Unrecht. Denn ein Prinzip, welches erlaubt, die Lehren des Chriſtenthums kaum höher zu halten als die Lehren heidniſcher Philoſophen, hat damit eigentlich den göttlichen Boden des Chriſtenthums verlaſſen. Gerade weil das Chriſtenthum auf der That und auf dem Leben und Wirken der Menſchwerdung Gottes beruht, iſt auch ſeine Lehre eine ſo einzige, über alle menſchliche Lehre erhabene, allein in ſich gegründete und nur ſich ſelbſt vergleichbare, ſo daß keine andere ihr an die Seite geſtellt werden kann. Denn „etwas Anderes iſt es, wenn ein Menſch über die Wahrheit ſpricht, und wenn die Wahrheit ſich ſelbſt offenbart," wie Clem. von Alexandrien ſagt. [1])

1) Strom. I, 7.

Geben wir darum wieder auf das Wort Justin's des Martyrer's zurück, daß die Lehrsätze Platon's dem Christenthume nicht durchaus entgegengesetzt, aber auch nicht gleich seien, so können wir das Resultat unserer Untersuchung über das Verhältniß Platon's zum Christenthum etwa in folgenden Sätzen fixiren:

1) Platon hat in seiner Philosophie viele heidnische Verirrungen in psychologischer, kosmologischer, dialektischer und ethischer Beziehung widerlegt und hat gezeigt, daß diese aus einem Gegensatze zur natürlichen Vernunft entspringen und also unvernünftig sind.

2) Platon hat sowohl über Gott, als über die Welt und den Menschen und dessen sittliche und vernünftige Beziehung zu Gott viele natürlich richtige Wahrheiten erkannt und aufgedeckt.

3) Platon hat aber keine dieser Vernunftwahrheiten in jener Vollkommenheit und absoluten Irrthumslosigkeit und Universalität aufzufassen vermocht, wie dies von dem Christenthume im Lichte der göttlichen Offenbarung geschah.

4) Das Christenthum hat die von Platon berührten und im Geiste seines Systems, so weit er es vermochte, richtig erkannten Vernunftwahrheiten alle in seinen Wahrheitskreis aufgenommen, aber nicht als Wahrheiten Platon's, und darum auch nicht in dem Sinne, wenngleich oft in der Form Platon's, sondern als Wahrheiten Gottes, und darum in jenem höhern Sinne und in jener geläuterten und vollkommenen Bedeutung, in welcher diese Wahrheiten sich in seiner vom Geiste Gottes erfüllten Lehre darstellten.

5) Platon hatte auch von manchen übernatürlichen Wahrheiten des Christenthums, weil dieselben in dem dunkeln Bedürfnisse der Seele nach einer höhern Hilfe und Rettung durch Gott indirekt verheißen erschienen, Ahnungen, die er jedoch in seiner Weise umgestaltete und wie z. B. seine Ahnung von der die ganze Menschheit umgestaltenden und in sich aufnehmenden Kirche, in natürliche und den blos natürlichen Bedürfnissen der Menschheit entsprechende Formen übersetzte.

6) Platon hat nichts positiv Christliches in seiner Lehre, dieselbe beruht vielmehr durchaus auf dem Boden des Heidenthums und hat denselben in Nichts überschritten, sondern nur das was Gott demselben noch natürlich Gutes gelassen hatte, in großartiger Weise von roher Verunstaltung befreit.

7) Platon steht der Hauptsache nach nicht im Gegensatze zum Christenthum, sondern hat vielmehr, so viel in seiner Kraft und in seiner

Aufgabe lag, durch die Grundtendenz seiner Philosophie alles was sich aus der heidnischen Anschauung noch Besseres für das Christenthum verwerthen und in dasselbe aufnehmen ließ, in edler und klarer Weise hervorgehoben und ausgesprochen.

8) Dennoch finden sich *einzelne Lehren* und Anschauungen in der Philosophie Platon's, in welchen er, wie z. B. *in der Lehre von der Gemeinschaft der Frauen*, auch über grobe Verirrungen des Heidenthums nicht hinauszukommen vermocht hat, und mit solchen Lehren steht er zum Christenthume im Gegensatze, so sehr die Haupttendenz und der Grundzug seines philosophischen Strebens vom Christenthume aus anerkannt und von der christlichen Forschung lehrreich und nutzreich verwerthet zu werden verdient.

Damit wären wir nun am Schlusse unserer Arbeit angelangt. Wir sind uns wohl bewußt, die hohe und schwierige Aufgabe, die wir uns mit derselben gestellt haben, nicht in der Vollkommenheit gelöst zu haben, wie wir es mit unseren Lesern wünschen möchten; dennoch aber glauben wir Einiges zum richtigern Verständniß der angeregten Frage beigetragen zu haben.

Unsere Zeit ist in einem gewaltigen Umschwunge begriffen; möge Gott walten, daß dieser Umschwung zu einem *Aufschwunge* in religiöser, wie in staatlicher, in sittlicher, wie in wissenschaftlicher Beziehung werde. Doch das liegt in Gottes Hand. Aber Gottes Hand führt uns um so schönerem Ziele entgegen, je hingebender wir seine Plane auffassen und je bereitwilliger wir ihnen zu folgen bestrebt sind.

Und wenn wir nicht irren, so offenbart sich auf dem Gebiete der Wissenschaft jetzt der Plan und die Absicht Gottes, dasjenige, was die jüngste Zeit durch Uebermuth des Denkens und des Forschens verfehlt und schlimm gemacht hat, durch den von dem Geiste der katholischen Kirche getragenen religiösen Muth wieder gut zu machen und der Wissenschaft wieder eine heilsame und das Gute fördernde Richtung zu geben. Und hat unsere Zeit für die Wissenschaft diese neue und große Bedeutung, dann muß die Wissenschaft wieder auf ihre Quellen zurückgehen, muß wieder an ihre ersten und Grundfragen anknüpfen, damit sie von dort, aus den fehlgeschlagenen Bahnen, wieder in bessere und richtigere einlenke.

Es muß der Wissenschaft vor Allem wieder klar werden, *worin das eigentliche Wesen der christlichen Erkenntniß im Unterschiede von der nichtchristlichen und heidnischen bestehe*. Die

christliche Wissenschaft muß sich wieder jener allbesiegenden Wahrheitskraft und jener unerschöpflichen Wahrheitsfülle bewußt werden, welche ihr von der Offenbarung geboten wird und durch welche sie gegenüber dem antiken Heidenthum so hoch geadelt ist.

Darum ist es wohl gerade jetzt an der Zeit, den Vergleich zwischen dem, was das Heidenthum nicht hatte, und zwischen dem, was das Christenthum gebracht hat, recht klar zu stellen und auszuführen.

Mögen die ersten Versuche, diese große Frage zu klären, auch immerhin noch nicht zu vollkommener Befriedigung gelingen, das Eine machen sie dennoch klar, daß das Christenthum etwas nur aus sich Erklärliches, etwas durch einen geheimnißvollen und dennoch vor allen Augen erschienenen Akt Gottes in die Welt Gesetztes sei, und daß es durchaus unrichtig und unwissenschaftlich sei, dasselbe in der heidnischen Wissenschaft und insbesondere in der Philosophie Platon's schon begründet sehen zu wollen.

Und ist dies wieder einmal richtig und allgemein erkannt, ist der einzige, ewige Charakter des Christenthums, der nicht menschlicher Forschung unterliegt, sondern dieselbe besiegt und überragt, unserer Zeit wieder klar gemacht, dann wird sie auch bemessen und beurtheilen lernen, wie sehr die moderne, für das Antike schwärmende und dasselbe überschätzende pantheistische Philosophie gelogen hat, wenn sie sich brüstete, sie könne und werde an die Stelle der positiven Wahrheit und der felsgegründeten Kirche das Lehrgebäude ihres hohlen Subjektivismus stellen.

Mögen darum andere, besser begabte Kräfte auf dem Wege, auf dem wir es versuchten, die wichtige Frage erfolgreicher lösen. Gewiß, schon der Versuch bietet hohen Genuß, und für das Erkennen und für die christliche Wissenschaft die reichlichste Frucht. Wenn schon Aristoteles von der Erkenntniß der Wahrheit, die ihm doch in unvergleichlich geringerem Grade, gleichsam nur in trübem Abglanze, offenbar war, sagt:[1]) „sie sei das Süßeste und Beste", und wenn er in ihrem Besitz die erhabene „Würde des Menschen gegründet" sieht[2]), um wie viel mehr muß es uns im Christenthume am Herzen liegen, die hohe Wahrheit desselben, durch die wir von Gott beglückt und begnadigt sind, mit den Waffen der Wissenschaft in ihrem unbefleckten, glorreichen Glanze gegenüber allen Angriffen erweisen zu dürfen!

1) Ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον. Metaphys. XII, 7. 15.

2) καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὲ [illegible] τὸν νοῦν βίος, (ἄριστόν ἐστι) εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. Ethic. N. 7.

Druck von A. Edelmann in Leipzig.

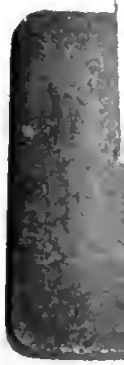
17543

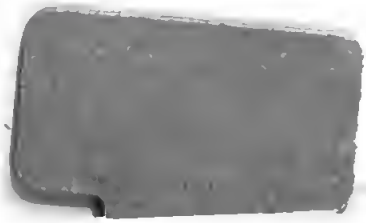
Berichtigungen:

Seite	14	Zeile	1	von unten	lies:	denselben statt derselben.
„	17	„	12	„ „	„	gewonnen statt genommen.
„	24	„	4	„ oben	„	in welchem statt in welchen.
„	25	„	20	„ „	„	aufgefaßt statt gefaßt.
„	28	„	18	„ „	„	Heranbildung statt Herabbildung.
„	54	„	19	„ „	„	belebende statt lebende.
„	58	„	4	„ „	„	in dieses statt in diesem.
„	70	„	5 u. 9	„	„	Phidias statt Phydias.
„	90	„	6	von „	„	seligen statt heiligen.
„	95	„	18	„ „	„	eingetreten statt einzutreten.
„	99	„	5	„ unten	„	in sich statt sich.
„	110	„	11	„ oben	„	Trinitäts- statt Trimitäts-
„	134	„	7	„ unten:		Setze nach dagegen ein Komma.
„	139	„	13 u. 14	v. oben	lies:	keines anderen Einklanges statt keinen anderen Einklang.
„	154	„	14	von oben	ist nach	Erkenntniß das Komma zu tilgen.
„	162	„	1	„ „	lies:	relevanter statt revelanter.
„	182	„	11	„ unten	„	sinnliche statt sinnlose.
„	186	„	8	„ „	„	dem Wissen statt des Wissens.
„	190	„	12	„ „	„	sie statt es.
„	199	„	5	„ „	„	befangen statt befangenen.
„	200	„	13	„ oben	„	dessen statt deren.
„	200	„	18	„ „	„	durch welche statt durch welches.
„	201	„	4	„ „	„	gewöhnten statt gewöhnte.
„	246	„	16	„ unten	„	der statt die.
„	254	„	6	„ oben	„	es statt sie.
„	258	„	12	„ „	nach	„wie“ setze „er“.
„	282	„	2 u. 3	von oben	lies:	daß der Protestantismus, indem er in Platonisches zurückgefallen sei, die persönliche Freiheit u. s. w.
„	303	„	13	von unten	lies:	„nie“ zu sättigende statt „eine“ zu sättigende.
„	325	letzte Zeile			lies:	Pamphylier statt Kamphylier.

Reg 317543

a a a 2.70





Digitized by Google